

School of Theology at Claremont



1001 1417701

DS  
121.6  
S4  
v.1



DS  
121.6  
54  
v.1

I 11.601

# Studien

zur

## Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde

nach

dem babylonischen Exil.

Von

D. Ernst Sellin,

o. Professor der evangelischen Theologie in Wien.

---

### I.

Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.

---

LEGAAT Ds. P. G. VAN SLOGTEREN,

THEOL. DOCT<sup>o</sup>.

GEB. TE GRONINGEN 16 JAN. 1890,

OVERL. TE LEIDEN 11 JUNI 1926.

S  
21.6  
4  
r.1

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Alle Rechte vorbehalten.



# Inhaltsverzeichnis I.

<b>Einleitung</b> . . . . .	Seite 1—8
Erste Studie.	
<b>Der Knecht Gottes bei Deuterocesaja</b> . .	9—302
<b>Kapitel I. Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist kein Kollektivum, sondern ein Individuum.</b> . . . . .	
§ 1. Die Anonymität des Gottesknechts . . . . .	11—63
§ 2. Die individualistische Schilderung des Gottesknechts . . . .	13—19
§ 3. Die Unterscheidung des Gottesknechts von dem Volke. . . .	19—23
§ 4. Der Beruf des Gottesknechts . . . . .	23—45
§ 5. Der Beruf des Gottesknechts . . . . .	45—58
§ 6. Die Argumente für die kollektivische Deutung . . . . .	58—63
<b>Kapitel II. Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist keine zukünftige und keine abstrakte Idealgestalt, sondern ein realer Zeitgenosse des Verfassers.</b> . . . . .	
	63—78
<b>Kapitel III. Der Gottesknecht ist weder ein Prophet noch ein Thoralehrer, sondern ein zur Leitung des neuen Gottesreiches bestimmter Davidide.</b> . . . . .	
	78—141
§ 1. Jes. 42, 1—7 . . . . .	80— 98
§ 2. Jes. 49, 1—9 . . . . .	99—106
§ 3. Jes. 50, 4—9 . . . . .	106—108
§ 4. Jes. 52, 13—53, 12. . . . .	108—115
§ 5. Die Einwände gegen die von uns gewonnene Deutung. . . .	115—124
§ 6. Die Benennung eines Davididen als Gottesknecht schlechthin	124—131
§ 7. Babylonische Parallelen zu der Diktion der Ebedjahwestücke . . . . .	131—135
§ 8. Die Hypothese Bertholet's . . . . .	135—141

<b>Kapitel IV. Die Entstehungszeit des deuterijosajanischen Buches, abgesehen von den Ebedjahwestücken . . . .</b>	<b>141—193</b>
§ 1. Die Entstehungszeit von Jes. 40—48 . . . . .	146—172
§ 2. Die Entstehungszeit von Jes. 49—55 . . . . .	172—193
<b>Kapitel V. Das Verhältnis der Ebedjahwestücke zu dem deuterijosajanischen Buche . . . . .</b>	<b>193—230</b>
§ 1. Das formal-litterarische Verhältnis beider zu einander . . .	195—200
§ 2. Das Verhältnis der Ideen beider zu einander . . . . .	201—206
§ 3. Der individuelle Ebed im Buche Deuterijosajas ausserhalb der Ebedjahwestücke . . . . .	206—223
§ 4. Das Verhältnis des anonymen Ebed zu dem als Israel bezeichneten . . . . .	223—225
§ 5. Das sprachliche Verhältnis . . . . .	225—226
§ 6. Abschluss; die Möglichkeit deuterijosajanischer Entstehung der Stücke vor dem übrigen Buche . . . . .	226—230
<b>Kapitel VI. Versuch, die Persönlichkeit des Gottesknechts in der Geschichte ausfindig zu machen . . . . .</b>	<b>230—287</b>
§ 1. Serubbabel . . . . .	231—238
§ 2. Schealthiel und Scheschbazzar . . . . .	238—240
§ 3. Schicksale und Beurteilungen Jojachins . . . . .	240—256
§ 4. Die Deutung der Ebedjahwestücke auf die Persönlichkeit Jojachins . . . . .	256—284
§ 5. Das Ergebnis . . . . .	284—287
<b>Kapitel VII. Abschluss. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ebedjahwestücke . . . . .</b>	<b>287—302</b>

## Einleitung.

---

Vor zwei Jahren veröffentlichte ich ein Buch, „Serubbabel“ betitelt. In eine der dunkelsten und trotzdem wichtigsten Perioden der israelitisch-jüdischen Geschichte, in die der Entstehung des eigentlichen Judentums (etwa 540—440), schien mir durch Statuierung eines von den überaus dürftigen Geschichtsquellen nicht überlieferten Ereignisses, nämlich einer Erhebung des Statthalters Serubbabel zum Könige mit nachfolgendem Sturze desselben, plötzlich ein klärendes und erhellendes Licht zu fallen. Das Resultat gewann ich teils durch eine neue Kombination bisher schon bekannter Fakta, teils durch eine neue Datierung oder Auslegung einzelner alttestamentlicher Quellen.

Es war eine Hypothese, die ich aufstellte, und so nachdrücklich wie möglich bezeichnete ich mein Resultat als eine solche, nicht nur in dem Sinne, in welchem alles, worüber nicht eine strikte historische Nachricht vorliegt, bis zu einem gewissen Grade immerdar Hypothese bleiben wird, sondern auch in dem, dass mir selbst vieles in den vorgeschlagenen Deutungen und Kombinationen lediglich möglich oder wahrscheinlich erschien. Indem ich meine nur von einigen sicheren Fakten ausgehenden Vermutungen in die Öffentlichkeit hinausgehen liess, hoffte ich teils die Fachgenossen zu einer erneuten intensiveren Behandlung der vorliegenden schwierigen Probleme anzuregen, teils durch die sich notwendig ergebende Kritik meine eigenen Anschauungen korrigieren bzw. befestigen zu lassen, in jedem Falle die For-



schung der Wahrheit einen Schritt näher zu bringen. Auch wenn sich meine Ansicht als Ganzes als unhaltbar ergeben würde, sollten die neuen Beobachtungen in Einzelheiten fördern und anderen eine glücklichere Lösung des Problems erleichtern.

Die Berechtigung, eine solche Hypothese aufzustellen, ist auf den Gebieten der Naturwissenschaft, der profanen Geschichtsforschung u. s. w. längst anerkannt; auf dem der biblischen Forschung wird diese Art der Behandlung eines Problems thatsächlich auch schon in weitem Umfange geübt, immerhin aber mit grösserem Misstrauen angesehen. Das hätte durchaus seine Berechtigung, wenn die Absicht vorläge, solche unfertigen Hypothesen in die Gemeinden oder Schulen hineinzutragen. Gegen diese Absicht aber glaubte ich mich nicht erst noch ausdrücklich verwahren zu müssen. Indes, wenn anders die biblische Forschung eine Wissenschaft sein will und soll, wird sie nie der Hypothese ganz entbehren können, ein Halt lässt sich ihr nicht gebieten, sondern nur durch bessere und begründetere Hypothesen auferlegen, bis schliesslich von einer solchen eine derartig überwältigende Flut von Licht und Wahrheit ausgeht, dass die Hypothese zur geschichtlichen Gewissheit wird.

Mit der Aufnahme nun, welche die von mir im „Serubbabel“ aufgestellte Hypothese gefunden hat, bin ich im ganzen zufrieden. Sie hat weithin Beachtung gefunden und schon jetzt vielfach anregend gewirkt. Widerspruch habe ich erwartet, ja erhofft und ihn in reichem Masse gefunden. Derselbe ist nicht vergeblich gewesen. Wohl hat es auch nicht an solchen Beurteilern gefehlt, die da meinten, ihrer Pflicht Genüge gethan zu haben, wenn sie das Buch nur schnell in jeder Richtung dem Publikum gegenüber diskreditierten (vgl. Ötli im Theol. Litteraturbericht, Giesebrecht in der Oriental. Litteraturzeitung). „Zügellose Phantasie“, „hypothesenfreudige Kritik“ sind ihre Schlagworte mir gegenüber geworden. Es wäre mir ein Leichtes darzuthun, wie diese Forscher selbst von Hypothesen zehren, freilich wohl kaum von solchen, die sie selbst aufgestellt, aber doch von solchen, die sie von anderen übernommen haben. Ich könnte ihnen auch die schönen Worte entgegenhalten, mit denen Cheyne anknüpfend an Mommsens Ausspruch: „Die Phantasie ist die Mutter aller Ge-

schichte sowohl wie aller Dichtkunst“, das Recht der divinatorischen Kritik verfißt (vgl. Das relig. Leben der Juden nach dem Exil S. 4, auch Kittel: Z. Theologie des A. T. S. 21). Doch eine abstrakte Auseinandersetzung wird nichts fruchten. Thaten beweisen überall besser als Worte. So habe ich denn, wo mir diese Kritiker nur irgendwie sachlich widersprochen und Gelegenheit zu einer sachlichen Replik geboten haben, keine Gelegenheit vorübergehen lassen, sie zu hören, auch von ihnen zu lernen, anderseits aber ihre Anschauungen zu berichtigen und die Debatte von dem Boden des allgemeinen Rasonnements auf den der sachlichen Diskussion zu verlegen.

Im allgemeinen aber ist diese Art der Behandlung meines Buches Ausnahme geblieben. Zeugten schon manche Besprechungen, die von katholischer Seite geschrieben wurden (vgl. Mussil im Österreich. Litteraturblatt, Nikel im Katholik, Vetter i. d. Theol. Quartalsschrift), trotz Ablehnung meines Resultats als eines Ganzen von lebhaftem Interesse und einem erfreulichen Eingehen auf die einzelnen Probleme und meine Lösungsversuche, so bin ich vollends manchen Rezensionen und speziellen Abhandlungen von protestantischer Seite trotz allen Widerspruches, mit dem sie mir entgegentraten, zu wärmstem Danke verpflichtet (vgl. König i. d. Neuen Kirchl. Zeitschr., Nowack i. d. Theol. Rundschau, Meinhold i. d. Deutschen Littzeit., Bertholet i. d. Theol. Littzeit., Orelli im Theol. Litteraturblatt u. s. w.). Die Verfasser derselben werden im Laufe der folgenden Untersuchungen auf Schritt und Tritt bemerken, wie ich auch von einer noch so scharfen sachlichen Kritik zu lernen versucht, wie ich mich bemüht habe, jedes einzelne Argument, das gegen mich geltend gemacht ist, zu prüfen und danach meine früheren Ansichten zu korrigieren.

Doch der schärfste Kritiker habe ich mir selbst zu sein mich bemüht. Immer wieder habe ich, soweit es meine Zeit in diesen beiden Jahren erlaubte, die in Betracht kommenden Quellen durchforscht, meine Aufstellungen auf ihre Haltbarkeit geprüft und rücksichtslos das umgestossen, was mir nicht sicher genug fundiert erschien. Es handelt sich eben nicht um meinen Ruhm als Schriftsteller, sondern darum, Licht in das Dunkel zu bringen. Es ergab sich mir bald, dass ich, wie das allerdings wohl ver-



zeihlich ist, wenn man eine neue Lösung eines Problems gefunden hat, mich zu einseitig von dieser einen Idee habe beherrschen lassen, dass ich, unter ihrem Banne stehend, manche Quellen, ohne mir dessen bewusst zu werden, zu gewaltsam zum Erweise der Richtigkeit meiner Schlüsse verwandt habe. Vor allem wurde es mir bei immer erneuter Nachprüfung klar, dass ich gerade in dem Punkte, der am meisten Aufsehen erregt hat, bei der Behandlung des deuterojesajanischen Problems und der Ebedjahwefrage, mich zwar zunächst auf einem richtigen neuen Wege bewegt habe, schliesslich aber kurz vor dem Ziele auf einen Abweg gelangt und nicht zu einer Verwendung dieser Quelle für die Darstellung der Lebensschicksale Serubbabels berechtigt sei.

Indes, weit davon entfernt, dass ich nun einfach meine Deutung grundsätzlich aufgeben, widerrufen und zu einer der alten Erklärungen zurückkehren müsste, fand ich bald, dass da, wo ich gemeint hatte, durch ein neues postuliertes Ereignis Licht in die Dunkelheit bringen zu können, thatsächlich zwei in mancher Beziehung verwandte und von der bisherigen Forschung nicht in Betracht gezogene Probleme vorlagen, die eine gesonderte Lösung erheischten, beide von grösster Bedeutung für die Entstehung des Judentums. Ja, auch bei einigen anderen im „Serubbabel“ verwendeten Quellen erkannte ich, dass mich dieselben irre geleitet hatten infolge der inneren Verwandtschaft zweier verschiedener Situationen im ersten Entwicklungsstadium des Judentums. Kurzum, es ergab sich für mich als weitere Aufgabe eine starke Sichtung des Quellenmaterials und eine Trennung der zu behandelnden Probleme.

So ist allmählich das nachfolgende Buch entstanden. Es zerfällt in drei Studien. Alle tragen nach meinem Dafürhalten dazu bei, uns das Rätsel der Entstehung des Judentums zu lösen, ohne dass damit gesagt sein sollte, dass nicht zur vollständigen Lösung noch viele andere Momente hinzugenommen werden müssten. Das babylonische Exil als solches, die Losreissung von dem Boden des alten Volkstumes ist ja schon eine der Hauptwurzeln (vgl. Ezechiel). Aber hiervon wollen wir ebensowenig handeln wie etwa von der eminenten Bedeutung der Thätigkeit Nehemias und Esras. Nur die Momente wollen wir in ein

helleres Licht stellen, die bis jetzt von der Forschung nicht genügend oder überhaupt nicht berücksichtigt sind.

Die erste Studie behandelt gesondert noch einmal das Ebedjahweprobem. Inwiefern dasselbe, obwohl ich jetzt selbst die Deutung auf Serubbabel zurückziehe, von höchster Bedeutung für die Geschichte der Entstehung des Judentums ist, wird die Untersuchung selbst lehren. Die Lösung des Problems, die ich jetzt biete, wird manchen vielleicht noch überraschender erscheinen als die damals vorgetragene. Es bestätigt sich durchaus, dass wir es mit einem Davididen zu thun haben, auf den sich alles Hoffen und Sehnen eines kleinen Teils der Gefangenen konzentriert hat; aber die Persönlichkeit ist nicht die, die ich früher vermutete, sie ist noch vor dem Jahre 538 zu suchen. Damit scheint mir das Rätsel, welches jahrhundertlang die alttestamentliche Forschung gequält hat, jetzt in der Hauptsache definitiv gelöst, und zwar gelöst in einfachster Weise. Ebenso, hoffe ich, wird das litterarkritische Problem bezüglich Jesaja 40—55, besonders der sogen. Ebedjahwelieder, jetzt nach einer stellenweise sturmbewegten Fahrt dauernd wieder in einen friedlichen Hafen einlaufen; umsonst ist diese freilich nicht gewesen.

Wohl zweifle ich nicht daran, dass sich zunächst der Widerspruch in Bezug auf die Ebedjahwefrage hier und da jetzt noch lauter regen wird als zuvor. Aber ich sehe diesen Angriffen mit grösster Ruhe entgegen und bitte um wirkliche Gegenbeweise. Nur das eine möchte ich schon jetzt aussprechen. Ich sehe voraus, dass vielleicht dieser oder jener Kritiker in Ermangelung von Argumenten seine Zuflucht zu dem wohlfeilen Mittel nehmen wird, darauf aufmerksam zu machen, dass ich selbst in dem kurzen Raume von zwei Jahren meine Ansicht in diesem Punkte geändert habe; so würde wohl auch die jetzt vorgetragene nicht von Bestand sein. Denen gegenüber, die so argumentieren wollten, möchte ich schon hier betonen, dass sich gerade an diesem Probleme zeigt, wie uns eine Hypothese allmählich zur Wahrheit führt. Nie, glaube ich, würde ich die richtige Lösung gefunden haben, wenn ich nicht durch jene in einem Hauptpunkte noch irrende Hypothese der endgültigen Erklärung nahe gebracht wäre. Auch ich musste mich eben erst

allmählich von manchen Banden der bisher irrenden Exegese befreien. Thatsächlich stand schon mein „Serubbabel“ der Lösung, die sich uns jetzt als die richtige ergeben wird, näher als jede andere bisherige Deutung, allenfalls die von Kittel könnte ich ausnehmen.

Die zweite Studie behandelt die Wiederaufrichtung der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16. Auf dieses Problem hat sich bekanntlich gerade erst in den letzten Jahren mehr und mehr das Interesse der Forschung gerichtet. Freilich, ihre Situation erscheint dabei auf den ersten Blick als eine fast verzweifelte. Wenn man liest, was seinerzeit über diese Periode Kisters, dann etwa Torrey und neuerdings gar Winckler geschrieben haben, so möchte man wohl auf den Gedanken kommen, hier sei infolge des Mangels bezw. der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Quellen überhaupt kein fester Boden wieder zu gewinnen. Doch da hoffe ich nun gerade durch eine nochmalige nüchterne Durchprüfung des schon bisher immer verwendeten Quellenmaterials, vor allem aber durch eine neue sichere Datierung bezw. Auslegung der berühmten aramäischen Quelle Esra 4, 7 bis 6, 15 und durch die Erschliessung eines bisher ganz unbeachtet gebliebenen hervorragenden Zeugnisses für eine Rückkehr der Juden vor dem Jahre 520 in den Nachtgesichten Sacharjas aller Kritik zum Trotze für die Forschung einen absolut sicheren Boden zurückerobert und damit den besonders von Ed. Meyer eingeleiteten Gesundungsprozess in der Behandlung dieses Problems zu einem glücklichen Ende geführt zu haben.

Die dritte und kürzeste Studie beschäftigt sich dann noch einmal mit dem Schicksal Serubbabels, seiner Erhebung und seinem Sturze. Hier ist nun das Quellenmaterial gegen früher bedeutend gesichtet; aber ich hoffe, indem ich jetzt weniger biete, thatsächlich mehr zu geben. Trotz alles Widerspruchs, den ich gefunden, konnte ich mich nicht bestimmt fühlen, die Statuierung jener Fakta zurückzuziehen, und hoffe, dass jetzt, wo ich die Hypothese von manchem unnötigen Ballast der Argumentation befreit habe, dieselbe eine bessere Würdigung finden wird als zuvor. Um eine Hypothese handelt es sich hier ja nach wie vor, und sie wird es bleiben, bis etwa noch einmal persische

Archive wieder zu uns reden werden. Aber, wie schon gesagt, die Hypothese ist dazu da, das Dunkel zu erhellen, bis sie vor dem hereinbrechenden Tageslicht geschichtlicher Nachrichten erlöschen kann. Und eine bessere Fackel wüsste ich in diesem Falle nicht.

Als ich den „Serubbabel“ erscheinen liess, sprach ich die Hoffnung aus, dass, wenn ich wieder auf das Problem zurückkäme, wir in Bezug auf eine ebenso wichtige wie dunkle Periode der alttestamentlichen Geschichte einen guten Schritt vorwärts gekommen sein würden. Wenn ich auch damals auf eine noch intensivere Unterstützung und Förderung der Arbeit seitens anderer hoffte, als sie, wenigstens bis jetzt, eingetreten ist, und wenn auch mir selbst die Schranken unseres Wissens inzwischen noch klarer geworden sind als damals, dennoch denke ich, dass mich jene Erwartung nicht getäuscht hat. Bleibt auch Arbeit auf dem behandelten Gebiete noch immer übrig, um ein gutes Stück vorwärts ist sie gekommen. Bezüglich der zweiten Studie hoffe ich sogar auf sofortige weitgehende Zustimmung unter den berufenen Forschern. Die Wiederaufnahme des mir ursprünglich vorgezeichneten Arbeitsplanes, die Fortführung meiner „Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte“ erscheint mir jetzt möglich.

Ich habe, wo es sein musste, in den folgenden Studien willig und gern den Ruhm geopfert, eine neue Erklärung, eine neue Datierung gefunden zu haben, und manche mir lieb gewordene Anschauung wieder über Bord geworfen. Ich erwarte nun von meinen Kritikern dieselbe geistige Energie, noch einmal gründlich nachzuprüfen und dann, unbekümmert um alte Vorstellungen, nur das Wahre zu erwählen. Denjenigen aber, denen schon das Neue als solches falsch ist, die darüber empört sind, dass die „Jungen“ es wagen, den Karren nicht mehr in den alten Geleisen weiter zu ziehen, die ihnen irgend ein „Meister“ zurechtgetreten hat, sondern auf besseren Wegen zum Ziele zu gelangen, möchte ich den freundschaftlichen Rat geben, sich gar nicht erst über dies neue Buch zu ärgern, sondern es noch ungelesener als seinen Vorgänger auf den Index zu setzen.

Allen aber, den Wohlmeinenden wie den Übelwollenden,



möchte ich zum Schlusse die Versicherung geben, dass es mir auch in diesem Buche nicht darum zu thun ist, durch einige neue Geistesfündlein die Welt in Erstaunen zu setzen, sondern nur um das eine, mit allen Hilfsmitteln der modernen Wissenschaft immer tiefer und wahrer das geheimnisvolle Walten des lebendigen Gottes in der Geschichte seines Volkes zu ergründen.

---

### Erste Studie.

## Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.

Der gegenwärtige Stand der deuterojesajanischen Frage und speziell des den Knecht Gottes betreffenden Problems ist von mir kurz „Serubbabel“ S. 96 f., 144 f. skizziert. Es ist also zunächst nur nachzutragen, was in den letzten beiden Jahren in dieser Beziehung geschrieben ist. In seiner Leipziger Antrittsvorlesung (erschieden in einer Broschüre „Zur Theologie des Alten Testaments“ II) trat Kittel noch schärfer und bestimmter, als er es im Jesajakommentar gethan hatte, dafür ein, dass der Gottesknecht der sogen. Ebedjahwestücke ein im Exile lebender Davidide sein müsse. In einer kleinen Monographie „Zu Jesaja 53“ suchte Bertholet darzuthun, dass der Gottesknecht in den vier Stücken 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—15; 53, 11 b. 12 ein Kollektivbegriff „der Thoralehrer“ sei, wohingegen er in dem von 53, 1—11 a eine geschichtliche Persönlichkeit, den Schriftgelehrten Eleasar finden wollte. In dem Buche „Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil“ S. 83—92 führte Cheyne, indem er sich auf seine früher begründeten kritischen Resultate stützte, aus, wie der Knecht Gottes in jenen Stücken das Idealbild eines nachexilischen Frommen, etwa in der Ära Esras konzipiert, repräsentiere.



In einem grösseren Artikel der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1898 S. 895 ff. „Deuterocesajanisches“ setzte König sich mit allen neuerdings über die Komposition und Entstehungszeit des deuterocesajanischen Buches vorgetragenen Ansichten auseinander und kam unter Festhaltung an der Einheitlichkeit und exilischen Entstehung desselben zu dem Resultate, dass auch der Gottesknecht der Ebedjahwestücke das Volk Israel bald seiner Idee, bald seinem Kerne nach sei. Diese seine Anschauungen ordnete er übersichtlicher und begründete sie etwas ausführlicher in einem Buche *The exiles book of consolation contained in Isaiah 40 bis 66.*<sup>1)</sup> Ley hielt in einem Artikel der Theologischen Studien und Kritiken 1898 S. 163 ff., indem er zugleich das Metrum der Stücke näher untersuchte, seine früher vorgetragene Ansicht, der Gottesknecht sei der künftige Messias, allen neueren Ansichten gegenüber aufrecht. Smend gab, indem er an seiner Behauptung vordeuterocesajanischer Entstehung der Stücke festhielt, in der zweiten Auflage seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte seine frühere Ansicht, dass wenigstens 50, 4—9; 52, 13—53, 12 von einem Individuum handelten, auf und bekehrte sich unter charakteristischer Ignorierung aller inzwischen nicht aus der Wellhausenschen Schule hervorgegangenen Litteratur zu der Meinung Giesebrechts, dass auch diese Stücke auf das Volk zu beziehen seien.

Halévy setzte sich in der *Revue Sémitique* 1899 S. 193 ff. vor allem mit Duhm auseinander und fand in dem Gottesknecht der Stücke die fromme Gemeinde in Israel. Sehr gewandt trat Budde in einer Broschüre „Die sogenannten Ebedjahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Gottes in Jes. 40—55“ für die deuterocesajanische Herkunft jener und die Beziehung dieses auf das Volk ein. Daneben ist zu nennen eine Monographie von Füllkrug „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“, in der eine zwar zeitgeschichtlich beeinflusste, aber doch abstrakt messianische Erwartung des exilischen Propheten verfochten wird. Endlich

---

<sup>1)</sup> Ich werde in der folgenden Untersuchung für gewöhnlich nach der deutschen Abhandlung citieren, die Citate aus dem englischen Buche ausdrücklich als *The ex. book* kenntlich machen.

acceptierte Marti in seinem Jesajakommentare mit voller Energie die Beziehung des Ebed auf das Volk auch in den Stücken als einen zentralen deuterocesajanischen Gedanken. Von einzelnen gelegentlichen Äusserungen in Rezensionen, die sich theils mit Reserve für die von uns vorgetragene Anschauung, theils entschieden gegen dieselbe aussprachen, ohne aber eine Lösung des Rätsels anzugeben, wollen wir hier noch absehen.

Man sieht, so lebendig auch das Interesse für das Problem und die Arbeit an demselben plötzlich wieder geworden ist, wir sind doch in den letzten beiden Jahren noch nicht weiter gekommen, die Verwirrung und der Dissensus sind nur noch grösser geworden. Nicht einmal das, was ich im Serubbabel für handgreiflich erwiesen hielt, dass es sich in den Ebedjahwestücken um ein dem Propheten zeitgenössisches Individuum handeln müsse, ist in weiteren Kreisen anerkannt. Nur um so krampfhafter hat man sich an die alten unmöglichen Erklärungen geklammert. Indes gerade dieser Umstand, dass trotz des besten Willens und aller erneuten Bemühungen eine Einigung nicht zu erzielen ist, führt auf die Vermutung, dass schon in dem Material, mit dem die einzelnen Forscher arbeiten, irgendwo festeingewurzelte Fehler stecken, die es nicht zu sicheren kritischen bezw. historischen Resultaten kommen lassen, Fehler, meine ich, in der einfachen Auslegung des Wortsinnes der Ebedjahwestücke oder einiger anderer Stellen, in der Exegese.

Zunächst, denke ich, wird jedermann bei der Lektüre jener sofort auf den Gedanken kommen müssen, es handle sich hier um ein zeitgenössisches Individuum, bis ihm dann plötzlich einige bestimmte Stellen entgegentreten, die alles wieder über den Haufen zu werfen scheinen, so dass er sich nun jenen anderen, die Gedanken der ganzen Stücke ausrenkenden Auslegungen zuwendet. Doch greifen wir nicht vor. Beschreiten wir den mühsamen Weg durch das Gewirre der Ansichten noch einmal, suchen wir die unmöglichen schrittweise zurückzuweisen, bis wir zu dem klaren Resultate gelangen, dass eben nur von einem Zeitgenossen des Propheten, und zwar einem Davididen, in jenen Stücken die Rede sein kann. Dann aber machen wir nicht halt und beruhigen uns nicht bei diesem unbestimmten Resultate,

sondern bemühen uns, indem wir zunächst genau die Entstehungszeit des ganzen Buches eruieren und die Zugehörigkeit der Stücke zu demselben feststellen, auf Grund einer nochmaligen exegetischen Behandlung dieser die so lange vergeblich gesuchte Persönlichkeit zu finden. Es wird uns gelingen. Und angesichts dieses Resultates werden alle bisherigen Deutungen zwar als verständlich, aber zugleich auch vollends in ihrer ferneren Unhaltbarkeit erscheinen.

## Kapitel I.

### Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist kein Kollektivum, sondern ein Individuum.

Wenn man die Geschichte der Auslegung des deuterocesajanischen Buches überschaut, so kann man unter den Stellen, an denen uns das oft gebrauchte und viel umstrittene Wort עֶבֶד יְהוָה in ihm entgegentritt, drei Kategorien unterscheiden: in der ersten bedeutet es vollständig sicher und allgemein anerkanntermassen das Volk Israel vgl. 41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20; in der zweiten will der eine Teil der Forscher ebenso energisch diese Deutung festhalten, indem dieselbe nur stellenweise etwas auf die Idee oder den guten Teil des Volkes umgebogen wird, während ein anderer hier Aussagen über ein Individuum finden zu müssen glaubt vgl. 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—10; 52, 13—53, 12. Bezüglich der dritten Kategorie endlich sind die letzterwähnten Forscher selbst unter sich uneins, ob eine Beziehung des Wortes auf das Volk oder auf ein Individuum vorliegt, während die erstgenannten natürlich jenes auch hier einstimmig vertreten. Diese letzte Kategorie stellen wir daher vorläufig ganz zurück und behandeln sie erst in Kapitel V § 3. Unsere erste Arbeit gilt der zweiten.

Die Kontroverse über diese ist uralte; für die individuelle Auffassung von 52, 13—53, 12 kann man als Zeugen schon Johannes den Täufer, Philippus in seinem Gespräche mit dem Kämmerer aus dem Mohrenlande, ja den Heiland selbst geltend machen vgl. Joh. 1, 29; Akt. 8, 32—35; Mark. 14, 24; Luk. 22, 37 etc., für die Beziehung von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. auf das Volk hingegen z. B. den Juden Trypho in Justins Dialogus cum Judaeo Tryphone c. 122. Doch der Dissensus ist noch älter: die LXX weicht in diesem Punkte von dem massorethischen Texte ab vgl. zu 42, 1; ja, man würde wohl auf Grund einiger Psalmen darthun können, dass schon in der letzten Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Schriften die Ansichten über kollektive oder individuelle Bedeutung geteilt waren, vgl. auch hernach zu 49, 3.

In neuerer Zeit hat die Deutung des Ebedjahwe auf das Volk an allen Stellen des Buches besonders energisch Giesebrecht wieder verfochten in seinen Beiträgen zur Jesajakritik. Ihm stimmten zunächst Wellhausen und Marti zu, in neuester Zeit auch König, Smend und Budde. Als eine Seitenlinie dieser Deutung kann die Dillmannsche aufgefasst werden, der Ebed in jenen Perikopen sei die Idee des Volkes, eine Idee aber, die von c. 49 an mehr und mehr Fleisch und Blut gewinne und sich zu dem Kerne des Volkes konzentriere. Indes nachdem diese Auffassung besonders durch Duhm als vollständig unmöglich darge-  
than ist und gegenwärtig wohl keinen Vertreter mehr besitzt, darf dieselbe in der folgenden Untersuchung ausser Betracht bleiben. In Nebendingen gehen natürlich auch jene Forscher auseinander. Ob 42, 1 ff. von Ganzisrael oder ausdrücklich nur von seinem guten Kerne oder dem Israel der Zukunft, ob 49, 1 ff. von dem guten gegenwärtigen Kerne oder dem im Wechsel der Geschichte immer bleibenden Israel, ob 50, 4 ff. von dem dulden-  
den Israel oder speziell seinem Prophetenstande handle, endlich, ob 53, 1—6 die Heiden oder die einstmals ungläubigen Juden sprechen, und weiter, ob hier von Israel schlechthin oder wiederum dem gottesfürchtigen Teile desselben gesprochen werde, darüber herrscht auch unter diesen Forschern eine gewisse Uneinigkeit. Indes, das sind schliesslich doch nur formale Unterschiede, auf die wir in der folgenden Untersuchung von Fall zu Fall

Rücksicht nehmen werden. In der Hauptsache, der kollektiven Deutung des Ebedjahwe, irgendwelcher Beziehung des Ausdrucks auf das Volk, in der qualitativ identischen Auslegung der Stellen der ersten und der zweiten Kategorie stimmen alle jene Forscher überein.

Im Gegensatze zu diesen ist auch die individuelle Deutung jener vier Perikopen in der Neuzeit mit Energie verfochten. In diesem Punkte stimmen durchaus Delitzsch, Bredenkamp, Orelli, Ley, Duhm, Schian, Kittel, Laue, Rothstein trotz aller Abweichungen im übrigen überein. Ihnen habe auch ich mich in meinem Serubbabel angeschlossen. Ja, jene andere Ansicht schien mir damals so unmöglich zu sein, dass ich sie einer ernstlichen Widerlegung überhaupt nicht wert hielt, sondern einfach auf Ley, Duhm etc. verwies. Inzwischen aber habe ich, besonders durch König und Budde bestimmt, ihre Gründe mehr würdigen gelernt. Und wenn auch diese mich in keiner Weise überzeugt haben, so ist doch gewiss, dass ihre Argumente immer von neuem wieder geprüft und erwogen werden müssen, schon allein, weil dieselben das Unbefriedigende aller bisherigen individuellen Deutungen darthun. Freilich, positiv neue Argumente weiss auch ich kaum gegen sie ins Feld zu führen; es kommt nur auf eine bessere Formulierung und eingehendere Begründung der bisher schon geltend gemachten an. Schliesslich bleibt's ja bei dem, was Budde gerade in Bezug auf dies Kapitel mit Recht bemerkt hat: der subjektive Eindruck ist hier ein so ausschlaggebender, dass alle noch so langatmige Aufzählung von Gründen nicht viel dagegen verschlägt. Doch zeigen wir wenigstens, dass die objektiven Gründe für uns und nicht für jene sprechen.

### § 1. Die Anonymität des Gottesknechts.

Wir beginnen mit der Beobachtung, die wohl zuerst Laue S. 14 so formuliert hat: „Jedem, der die Ebed-Jahwe-Stücke<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Diese Bezeichnung werde auch ich jetzt stets gebrauchen, weil der Ausdruck „Lieder“ a priori ein Urteil über die Entstehungsart in sich schliesst, welches als richtig erst bewiesen werden muss.



aufmerksam liest, muss es auffallen, dass in ihnen zwar vom Ebed gehandelt wird, dieser Ebed aber anonym auftritt. Deuterоjesaja bezeichnet mit unverkennbarer Sicherheit Israel und Jakob (so 41, 8 etc.), d. h. das Volk als Ganzes mit dem Ehrenprädikat des Ebed.“ Dieses Argument ist von König S. 905 und Budde S. 32 f. in scharfer Weise zurückgewiesen. Sie betonen, dass gerade umgekehrt diese Anonymität des Ebed z. B. 42, 1 ff., nachdem 41, 8 vorausgegangen und dort deutlich Israel als solcher bezeichnet sei, dazu zwingt, dieselbe Bedeutung auch hier anzunehmen; sie verweisen darauf, dass der Ebed auch ausserhalb der Stücke anonym auftrete, z. B. 42, 19; 43, 10 und 44, 26, und dass es überhaupt eine stilistische Eigentümlichkeit Deuterоjesajas sei, eine einmal eingeführte Grösse dann auch im weiteren Kontext als bekannt vorauszusetzen vgl. 41, 2 und 25; 45, 1 und 13.

Indes, treffen diese Bemerkungen wirklich den Kern der Behauptung Laues? Beginnen wir mit der letzten: Deuterоjesaja setzt oft eine einmal eingeführte Grösse im weiteren Kontext als bekannt voraus, so dass z. B. von der genauen Angabe in 48, 20, wer unter dem Knecht zu verstehen sei, nicht nur 49, 1—7, sondern sogar noch 50, 4—9; 52, 13—53, 12 ohne weiteres ihr Licht erhalten sollen. Dann ist es aber doch sehr merkwürdig, dass er dieser Sitte im ersten Teile seines Buches so auffallend untreu wurde und, wenn wirklich der Ebed überall nur eine Bedeutung hatte, ein Missverständnis also gar nicht aufkommen konnte, alle Augenblicke wieder vgl. 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 das erklärende Wort noch nachdrücklichst dem Ebed beifügte. Irgendwo scheint doch offenbar die Rechnung nicht ganz zu stimmen.

Der Verweis auf 42, 19; 43, 10 und 44, 26 ist hier überhaupt nicht statthaft, da eben erst bewiesen werden muss, dass der an diesen Stellen anonym auftretende Ebed das Volk und nicht vielmehr auch ein Individuum sei (vgl. V § 3).

Was aber endlich die Behauptung anbetrifft, nach allen Regeln der Exegese müsse a priori der anonyme Ebed 42, 1 nach dem benannten in 41, 8 erklärt werden, so würde man derselben allerdings ohne weiteres beistimmen müssen, wenn es sich

hier um Begriffe und Ideen handelte. Da aber wenigstens a priori auch mit der Möglichkeit muss gerechnet werden, dass der Ausdruck eine ganz konkrete Grösse repräsentiere und da die Bezeichnung eines einzelnen Israeliten mit dem terminus Ebedjahwe auch sonst vorgekommen ist, in diesem Falle aber derselbe den Zeitgenossen ohne weiteres unter diesem Titel bekannt sein konnte, so war zwar bei den Stellen 41, 8; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 die ausdrückliche Nominierung zur Vermeidung von Missverständnissen nötig, kam aber bei der anderen Reihe von Stellen ohne weiteres in Wegfall. Doch greifen wir nicht vor. Jedenfalls muss auch hier ein Fehlschluss konstatiert werden: die Deutung von 42, 1 ist in keiner Weise durch 41, 8 präjudiziert; die Ausdrücke differieren, indem das eine Mal Israel etc. ausdrücklich dasteht, das andere Mal nicht.

Freilich, jene Beobachtung Laues allein würde natürlich nichts bedeuten, und das ist das Richtige in jenen Entgegnungen, ich erlaube mir daher, das Argument so zu formulieren: es fällt auf, dass, während sonst Deuterijosaja mit der Verdeutlichung des Ebed durch Israel oder Jakob in keiner Weise kargt, gerade in den Abschnitten, in denen die Aussagen über den Ebed am individuellsten werden, in Bezug auf die überhaupt die in § 2—4 aufzuführenden Argumente Geltung gewinnen, dass gerade da der Ebed plötzlich nicht mehr als Israel oder Jakob bezeichnet, sondern namenlos wird. Dies Zusammentreffen der Erscheinungen ist es, was zu denken gibt.

Nun könnte man zunächst sagen, dass bei zweien dieser Stücke das Wunderbare ja ohne weiteres weg falle, nämlich bei denen, in denen der Ebed selbst redend auftrete 49, 1 ff.; 50, 4 ff. Indes nach Analogie von 48, 20 wäre doch auch hier genug Gelegenheit gewesen, ihn zu nennen, ausserdem wird 49, 3. 6. 8 der Ebed angeredet, 49, 7; 50, 10 von ihm gesprochen; warum hören wir hier nicht die klaren Klänge von 44, 1. 2 etc.?

Aber, so sagt man, es wird doch klar und deutlich einmal, 49, 3, auch in den Stücken der Ebed als Israel bezeichnet. Während König diese Stelle nur reserviert verwendet, fassen Smend und besonders Budde gerade auf ihr. Es ist indessen zur Genüge bekannt, dass gerade bei dieser Stelle seit Gesenius

schon oft Zweifel an der Echtheit des Israel laut geworden sind (Klostermann, Cheyne, Duhm etc.). Darauf freilich soll nicht viel Wert gelegt werden, dass das Wort thatsächlich in einer hebräischen Handschrift (Kennicott 96) fehlt. Beachtenswerter ist schon, dass es die Symmetrie des Versbaues, mit der der Verfasser es sonst v. 1—4 so genau nimmt, stört. Vollends aber lässt sich der Satz, wie er jetzt überliefert ist, nicht vernünftig konstruieren. Was soll לְיִשְׂרָאֵל sein? Die Fassung desselben als Apposition oder Wiederaufnahme von יִשְׂרָאֵל ist ebensowenig annehmbar wie die als Vokativ. Vgl. Duhm z. St. In Betracht kommen kann nur die Erklärung des Wortes als eines zweiten Prädikates: „Mein Knecht bist du, (du bist) Israel, an dem ich mich verherrliche.“ So wie frühere Forscher diese Auslegung vortrugen, war freilich auch sie ganz nichtssagend, was sollte das sich bei Beziehung der Perikope auf das Volk ganz von selbst verstehende: Du bist Israel? Die Hauptsache war dann immer in den nachfolgenden Relativsatz gesetzt. Indes Budde hat S. 20 dem Worte eine tiefere Bedeutung, einen wirklichen Zweck abzugewinnen gesucht. Er verweist darauf, dass v. 1 zurückblicke auf die Entstehung des Volkes und dass dementsprechend v. 3 anspiele auf die verheissungsvolle Umnennung des Stammvaters, von der Gen. 32, 29 berichte. Ausserdem sei zu beachten, dass v. 1 sich an die Heiden wende und ihnen gegenüber diese ausdrückliche Nennung geboten erscheine. Aber wenn wirklich v. 1 und 3 ein solch geschichtlicher Rückblick auf die Herkunft des Volkes vorläge, was will man dann mit v. 2 anfangen? Entweder er muss auch auf den das Volk repräsentierenden Stammvater bezogen werden, ergibt dann aber einen Unsinn, oder er fällt aus dem Zusammenhang heraus. Ebensowenig will, wie mir scheint, zu dieser Deutung v. 4 passen, der ebenso plötzlich wieder von viel Späterem handeln würde. Ausserdem sind offenbar, wie das dem וַיֹּאמֶר v. 3 parallele וַיֹּאמֶר v. 4 zeigt, v. 3 und 4 als zusammenhängende Zwiesprache zwischen Gott und dem Ebed zu verstehen, wobei auf die Heiden keine Rücksicht mehr genommen, dieselben vielmehr nur nach Analogie von Jes. 1, 2 etc. im Anfang feierlich als stumme Zeugen aufgerufen werden. Daher würde auch die Rücksichtnahme auf sie

zwar in v. 1, aber nicht in v. 3 die Notwendigkeit eines Israel begründen können. Und schliesslich sei noch daran erinnert, dass Deuterocesaja zwar 41, 8; 51, 2 (vgl. 43, 27) auf die Erwählung Abrahams einen grossen Nachdruck legt, nie aber sonst auf die Jakob-Israelis verweist.

Kurzum, wenn auch zugegeben werden kann, dass bei der Deutung des v. 3 von Budde das Israel nicht mehr einfach unmöglich erscheint, starke Bedenken bleiben schon bei ihr. Dass aber das Wort sich auf das Volk beziehe, wird definitiv durch v. 5 und 6 ausgeschlossen, über die wir indes erst unter § 3 handeln werden. Dort wird sich erst positiv zeigen, dass entweder dies יִשְׂרָאֵל eine von einer sehr alten Auslegung zeugende, aus 41, 8; 44, 21 vgl. 23 entstandene Glosse ist, oder dass, wenn es echt sein sollte, dasselbe keine Bezeichnung des Volkes sein, sondern höchstens als Parallelbegriff von עָבֵד und עַד „ein (zweiter) Israel“ oder „Gottesstreiter“ bedeuten kann. Diese eine Stelle beseitigt also nicht das auffallende Faktum, dass der Ebed jener vier grossen Perikopen anonym auftritt.

Aber bewährt sich diese Beobachtung denn auch in anderer Richtung? Budde hat sie S. 34 überhaupt in Frage gestellt. Er verweist zu 42, 1—7 auf das bekannte Faktum, dass die LXX in v. 1 thatsächlich Jakob und Israel gelesen, und meint, es erkläre sich leichter, dass infolge der stark individualistischen Ausdrucksweise von 42, 1—7 jene Worte seitens des M. T. fortgelassen, als dass sie erst von LXX eingeschoben seien. Indes, dass gegen diese Lesart schon das Metrum die schwersten Bedenken wachruft, hat Budde selbst sich nicht ganz verhehlt; dieses, welches sonst v. 1—4 so exakt durchgeführt ist, würde hier einfach über den Haufen geworfen. Weiter könnte man fragen, warum denn der M. T. das Israel 49, 3 habe stehen lassen, da v. 1 und 2 hier doch mindestens ebenso individualistisch klangen. Endlich aber hat Budde übersehen, dass die LXX noch an einer anderen Stelle, 42, 19 auch das jedenfalls individuell klingende עָבֵד durch Textänderung zwar nicht unmittelbar auf das Volk, aber doch auf eine Mehrheit gedeutet hat, damit aber in den Verdacht kommt, absichtlich einer individuellen (messianischen) Auslegung des עָבֵד entgegengearbeitet zu haben, ein Verdacht, der durch ihre Über-

setzung von 53, 2. 10 noch bestärkt wird. Denn mag man im übrigen über die Güte des Textes hier denken, wie man will, dem Eindruck wird man sich nicht verschliessen können, dass besonders in v. 10 seitens derselben gewaltsame Eingriffe in den zwar schwierigen, immerhin aber durch den richtigen Gedankenfortschritt sich als in der Hauptsache authentisch erweisenden hebräischen Text stattgefunden haben. So ist also die Korrektur der LXX zu 42, 1 nicht analogielos.

Doch auch bei dem letzten der Ebedjahwestücke glaubt Budde S. 34 f. dafür eintreten zu können, dass von Hause aus der Ebed in ihm nicht namenlos aufgetreten sei. Er verwendet zu diesem Zwecke das יְשַׁבִּיל 52, 13, in dem ein ursprüngliches יִשְׂרָאֵל stecke, obwohl schon die LXX jenes vorgefunden hat. Die Vermutung ist geistvoll, sie kann sich zudem darauf stützen, dass thatsächlich in diesem Verse wahrscheinlich nicht alles in Ordnung ist. Indes, mag nun das יְשַׁבִּיל in b des Pleonasmus wegen oder das יְשַׁבִּיל nach Analogie von 42, 1 und aus metrischen Gründen zu streichen sein, dass dieses in diesem Zusammenhange keinen Sinn gäbe, ist angesichts Jer. 23, 5 schlechterdings nicht zu behaupten. Und gegen den Buddeschen Vorschlag ist einfach an dem alten Kanon festzuhalten, dass nicht so leicht die einfache Lesart — und das wäre Israel — in die schwierigere geändert wird. Läge eine exegetische Absicht zu grunde, so hätte man eben einfach gestrichen, aber eine solche kann in einem Texte, der 49, 3 überliefert hat, kaum gesucht werden. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass, wenn man eine einheitliche Konzeption von 52, 1—12 und 52, 13 ff. annimmt, wie Budde thut, bei dieser Konjektur sich eine starke stilistische Unebenheit ergeben würde, indem das הִנֵּה nicht, wie man erwarten muss, zu einem neuen Gegenstand überleitet und ausserdem die unmittelbare Wiederholung des יִשְׂרָאֵל nach 52, 12 nicht schön und der Diktion Deuterocesajas angemessen wäre.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Es ist eine Thatsache, dass der Ebed in den Stücken bis auf einen Fall (49, 3), der schon rein formell betrachtet nicht einwandfrei ist, anonym auftritt. Diese Anonymität in den drei bezw. vier grossen Abschnitten ist aber um so auffälliger, weil Deuterocesaja an den



anderen Stellen mit dem erklärenden Zusatze Israel oder Jakob durchaus nicht sparsam ist. Wenn man daher auch aus ihr allein keinerlei zwingende Schlüsse wird ziehen können, so liegt doch von vornherein die Vermutung eines besonderen Anlasses nahe, und kann diese Erscheinung in Verbindung mit anderen Argumenten selbst zum Argumente werden.

## § 2. Die individualistische Schilderung des Gottesknechts.

Wir kommen zu dem zweiten Argumente: gerade in den Abschnitten, in denen der Ebed anonym wird, tritt uns ein Individualismus in der Schilderung desselben entgegen, wie wir ihn sonst im deuterocesajanischen Buche nicht finden. Ich behaupte wieder nicht, dass schon dies Argument ausschlaggebend wäre, leugne auch nicht, dass dasselbe oft unrichtig formuliert ist. Die Polemik von König gegen Ley und Laue S. 906—15 muss man in folgedessen zum Teil als berechtigt anerkennen. Nicht schon das Moment ist beweiskräftig, dass uns in den Ebedjahwestücken überhaupt ein überaus starker Individualismus entgegentritt. König zeigt mit Recht, wie derselbe durch die Personifikation des Volkes als Ebed ohne weiteres gegeben war und wie deswegen auch ausserhalb der Stücke uns ein kräftiger Individualismus da begegnet, wo von Israel gesprochen wird vgl. 41, 9 bis 13; 44, 2. 24; 49, 22. 23; 52, 2.

Wir formulieren in folgedessen das Argument folgendermassen: es erregt zunächst im höchsten Grade Befremden, dass in den Ebedjahwestücken die Personifikation so konsequent durchgeführt sein müsste, dass keiner, der dieselben allein lesen würde, auf den Gedanken kommen könnte, es läge hier eine solche vor. König sagt: sie sind uns nun einmal nicht als isolierte Grössen überliefert, sie erhalten ihr Licht von dem Kontexte. Gut, aber eben der Kontext zeugt dafür, dass sonst immer wieder, auch wo ganz individualistisch vom Volke gesprochen wird, plötzlich einmal hervorleuchtet, dass eine Personifikation vorliegt. Auch wenn wir uns 41, 8 das Jakob und Israel wegdächten, so hätten wir doch das „Same Abrahams“, auch wenn wir dasselbe 44, 1. 2

thäten, so bliebe doch das „dein Same“ und „deine Sprösslinge“ v. 3, die in v. 4f. expliziert werden. Das „sein Knecht“ 48, 20 wird in v. 21 einfach pluralisch fortgeführt, und gleiches gilt von der Anrede an Zion 52, 3 vgl. v. 3. Wie erklärt es sich nun, so wird man doch immer wieder fragen, dass in jenen vier Abschnitten, ohne dass unmittelbar vor oder in oder nach ihnen durch die Namengebung klar gesagt ist, dass eine Personifikation vorliege, dieselbe durch die Hülle der individualistischen Schilderung auch nicht ein einziges Mal hindurchblickt? Denn dass dies in dem  $\text{יְהוָה}$  53, 8 oder in dem  $\text{יְהוָה}$  53, 9 geschehe, ist doch ernstlich von den Vertretern jener Ansicht selbst noch nie behauptet (vgl. Giesebrecht S. 167, 171, König S. 914). Übrigens kommen wir auf diese Stellen in § 3 und VI § 4 zurück.

Diesem ersten reiht sich nun aber noch ein zweites Moment an. Man muss von der kollektivistischen Auslegung unter allen Umständen den Nachweis verlangen, dass wirklich alle Hauptzüge der Schilderung des Individuums, wenn sie auf das Volk übertragen werden, einen Sinn geben. Aber das ist nicht der Fall. Wir verhehlen uns nicht, dass in der israelitischen Vorstellungswelt die Personifikation eine grössere Rolle gespielt hat als in der unseren und dass dieselbe daher von den alttestamentlichen Dichtern und Propheten weiter durchgeführt ist, als es nach den Regeln unserer Rhetorik gestattet ist. Davon überzeugt ein Blick in die Psalmen. Wir wollen deshalb hier auch keinen Wert legen auf manche Züge, die in diesem Zusammenhang manchmal genannt werden, wie die Erwähnung von Mutterleib, von Rücken, Antlitz, Tod und Grab des Ebed; diese lassen sich ja zum Teil bei Deuterojesaja, zum Teil bei Ezechiel (vgl. 37, 11 ff.), zum Teil in den Psalmen belegen. Wohl aber müssen wir verlangen, dass nicht einzelne Momente der Schilderung bei dieser Deutung vollständig aus dem Bilde herausfallen. Und ist das nicht doch der Fall?

Ich habe zunächst bei dieser Auffassung noch nie eine vernünftige Auslegung von 42, 2. 3 gelesen: „Er wird nicht schreien und nicht parteiisch sein und nicht draussen seine Stimme hören lassen. Zerbrochenes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden

Docht nicht löschen; in Treue wird er Recht sprechen.“<sup>1)</sup> Was soll das, wenn vom Volke die Rede ist? Deuterocesaja würde sich da um etwas sorgen, was überhaupt nicht eintreten kann. Die Verse, in denen so klar eine Persönlichkeit vor uns dasteht, werden blass und verschwommen, man muss alle möglichen Hilfs-gedanken hinzunehmen von Predigern des Volkes, die hinausziehen, von humanen Gedanken, die diese in ihren Reden verkünden, von der Wirkung dieser, die die Herzen der Hörer nicht zur Verzweiflung, sondern zur Hoffnung treiben. Das alles aber sind Hilfsgedanken, die man sonst im deuterocesajanischen Buche schlechterdings nicht nachweisen kann. Und so hat man schliesslich an Stelle der markigen Worte des babylonischen Propheten ein modern angehauchtes, abgeblasstes Produkt mit ausgerenkten Gliedern vor sich.

Dasselbe gilt von 49, 2: „Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, im Schatten seiner Hand verbarg er mich, und er machte mich zu einem scharfen Pfeil, in seinem Köcher versteckte er mich.“ Wiederum frage ich, das soll die Schilderung der Wirkung eines Volkes auf andere Völker sein? So grossartig dieselbe wäre, wenn von einem Manne die Rede ist, der eine rücksichtslose Waffe in der Hand seines Gottes sein soll, so wenig will die Aussage auf ein ganzes Volk passen. Auch aus den Psalmen, in denen das redende Ich das Volk ist, wird man kein Analogon erbringen können. Wenn König sagt: „Wenn schon natürlicherweise ein Gesamtheit in einem Einzelnen ihr Organ findet, so lag es bei Israel besonders nahe, dass es in den Propheten und zwar in dem jedesmaligen Vertreter dieses Kreises von Interpreten der Gottheit seinen Sprecher fand“, so bestätigt er ja damit indirekt nur unsere Behauptung, denn dann ist hier eben nicht von dem Volke, sondern von dem oder einem Sprecher des Volkes die Rede. Der Verweis auf 51, 16 aber wäre besser unterblieben, denn dass hier das ganze Volk angeredet sei, ist nur *petitio principii* und wird sich uns als unmöglich herausstellen. Ausserdem hat noch nie jemand deutlich gesagt, was man sich in jenem Falle bei dem Verstecken denken soll, das

---

<sup>1)</sup> Zu dieser Übersetzung vgl. Kap. III § 1.

Exil? Aber sollte gerade da Israel seine scharfe Sprache gewonnen haben vgl. 42, 22 ff. etc., und wo bleibt dann seine vorexilische Geschichte? Oder die lange vorexilische Zeit? Aber da trat Israel doch durch seine Propheten schon genügend vor den Völkern hervor und war nicht versteckt.

Bei 50, 4 ff. ist der Individualismus so gesteigert, dass sogar auch manche Vertreter der Volkstheorie dieselbe hier zu einer Deutung auf den Prophetenstand umbiegen. Aber mit dieser Umbiegung bekommt ja die ganze Theorie einen Riss, ganz abgesehen davon, dass das deuterocesajanische Buch sonst von einem Prophetenstande überhaupt nichts weiss, zu 40, 9 vgl. 52, 8. Und doch, das Motiv ist ein richtiges. Was soll man sich denn denken bei den Offenbarungen, durch die an jedem Morgen Ohr und Zunge des Volkes geschult werden? Denn wohlgemerkt, hier handelt es sich nicht etwa um die messianische Endzeit wie 54, 13 oder Joel 3, sondern um die Gegenwart, wenn nicht gar schon nach v. 10 um die Vergangenheit. Und konnte wirklich von dem Volke gesagt werden, es habe sein Antlitz den Leiden des Exils gegenüber hart wie Kiesel gemacht? Vgl. 49, 14 ff. etc. Doch damit nähern wir uns schon dem Argumente von § 4.

Auf 52, 13—53, 12 wollen wir hier noch nicht näher eingehen, weil die Deutung zu sehr von der Frage bestimmt wird, wer in 53, 1—6 spricht. Nur das sei angedeutet, dass auch hier einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben würden. Worauf soll sich das 53, 2 beziehen? Auf das Werden des Volkes in der vorexilischen Zeit? Aber glich es da wirklich einem dürren Reis ohne jeden Schmuck? Oder auf die exilische? Aber da war ja nach v. 9 der Ebed tot und wuchs nicht erst auf. Diese Schwierigkeit besteht bezüglich v. 2—7 im Verhältnis zu 8 und 9 überhaupt. Weiter, worauf will man in v. 7 die Worte beziehen: er demütigte sich und öffnete seinen Mund nicht? Es soll doch von der Abführung des Volkes in das Exil und dem Ertragen des Leidens derselben die Rede sein, da erscheint denn wirklich der Verweis Königs auf die Anavim angesichts solcher Stellen wie Jer. 5, 1 ff.; 9, 1 ff., kurzum der ganzen Schilderung, die Jeremia und Ezechiel



von ihren Zeitgenossen entwerfen, etwas deplaziert. So konnte sich doch auch wohl in Israel ein geschichtlich-religiöses Urteil binnen einiger Jahrzehnte kaum ändern. Von v. 9 b wollen wir hier noch nicht reden. Nur die Frage sei noch erlaubt, wie man bei dieser Deutung das עַבְדִּי 53, 12 erklären will. Wo oder wie soll das Volk für die Heiden bittend eingetreten sein? Der sonstige Sprachgebrauch führt stets auf wirkliche Worte, Bitten und Gebete vgl. Jer. 15, 11; 36, 25. Wiederum muss man also die Deutung weit herholen, dass nämlich der Ebed durch sein Leiden Heil für die Völker gewirkt habe.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Nicht in dem Individualismus der Ebedjahwestücke an sich, wohl aber in der konsequenten Durchführung und einer so gesteigerten Ausführung des Individualismus, dass einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben, finden wir ein zweites Indiz dafür, dass der Ebed in ihnen ein Individuum ist. Von einem stringenten Argumente kann man auch hier noch nicht reden, weil man sich demselben überall durch eine etwas künstelnde Auslegung entziehen kann. Indes, wenn es ein Grundsatz der Exegese sein muss, dass im allgemeinen die nächstliegende und jedem sich sogleich aufdrängende Deutung die richtige ist, so wird man auch hier a priori geneigt sein dürfen, dem bei jedem einfachen Lesen, besonders von 50, 4—9; 52, 13—53, 12, weiter aber auch von 42, 1—7; 49, 1—6 sich sofort ergebenden Eindruck zu vertrauen, dass es sich hier wirklich um ein Individuum handle.

### § 3. Die Unterscheidung des Gottesknechts von dem Volke.

Nunmehr erst kommen wir zu einem Argumente, an dem thatsächlich alle Versuche, den Ebed in den Ebedjahwestücken als das Volk oder als den guten, gottwohlgefälligen Kern desselben zu erklären, scheitern müssen. Es ist dies: der Gottesknecht wird von diesen beiden in den Stücken überall klar und deutlich geschieden.

1) Wir beginnen mit 42, 1—7. Obwohl das Faktum hier

noch am wenigsten hervortritt, kann es doch nicht wohl geleugnet werden. Man hat bezüglich dieses Stückes gewöhnlich einen Punkt ganz übersehen, schon in v. 3 liegt eine solche Scheidung vor. „Zerstossenes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Docht nicht auslöschen.“ An welches Objekt soll man hier denken, wenn das Subjekt Israel ist? Die zerstossenen, unglücklichen unter den Heidenvölkern? Gewiss finden wir bei Deuterоjesaja einen stark ausgeprägten Universalismus, er hat sicher eine Zuwendung der Heidenvölker zum Reiche Gottes erwartet vgl. 45, 14. 23. Aber die gegenwärtige Heidenwelt ist ihm doch einfach als solche noch eine widergöttliche Macht vgl. 41, 1 ff.; 43, 3. 9 etc.; in ihre sittlich-rechtlichen Unterschiede verliert er sich nie und bekümmert sich nicht um dieselben. Wer die sonstigen prophetischen Schriften Amos 2, 7; 8, 4; Zeph. 2, 3; Jes. 11, 4; 29, 17; 32, 7, auch Ps. 72, 2. 12, ja, wer die Deuterоjesajas selbst liest vgl. 40, 29; 41, 14. 17; 47, 6; 49, 14; 54, 11; 55, 1 etc., dem kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass es sich hier um Israel selbst, in erster Linie natürlich um den so oft von den eigenen Machthabern unterdrückten guten Teil desselben handelt. Und damit erledigt sich auch die Deutung auf diesen engeren Kreis als Subjekt der Handlung von selbst; ausserhalb desselben oder wenigstens über ihm stehend müssen wir den Gottesknecht suchen.

Zu demselben Resultate führt uns 42, 6. Es scheint allerdings, als sollte es nie zu einer Einigung über die Exegese dieser Stelle kommen. Unserer nachdrücklichen Betonung (Serubabel S. 173 f.), dass das  $\text{בְּרִית עַם}$  hier nur bedeuten könne „zu einem Bundesmittler oder- bringer des Volkes“ in Parallele zu dem „einem Lichtträger der Heiden“ hat Budde wieder einfach entgegengehalten, diese Übersetzung sei unmöglich, leider, ohne Gründe anzuführen. Er sagt allerdings, Jes. 2, 2—4 allein bewaise schon, dass die Erleuchtung der Heiden nach israelitischer Auffassung von Israel ausgehe. Indes, kennt er denn nicht auch 11, 10? Und Martis Behauptung, es sei nirgends Deuterоjesajas Meinung, dass der alte Bund durch das Exil zerschnitten sei, wird doch schon durch 43, 28; 55, 3 widerlegt, vgl. auch 54, 9.

Nun ist zunächst zu konstatieren, dass die Anhänger der Ansicht, das Volk sei hier angeredet, selbst über die Auslegung nicht einig sind. Während Budde erklärt: ich mache dich zu einem Volksbunde d. i., dass du das Subjekt eines Volksbundes seist, d. i., ich mache dich wieder zu einem Volke und erneuere zugleich den Bund, sagt König: עַם ist nach 42, 5 b zweifellos = Erdbewohner. (Ebenso Marti.) Indes halten wir uns nicht erst bei der Frage auf, ob in Parallele mit dem עַם hier nicht notwendig auch עַמְּךָ stehen müsste, was in v. 5 durch das kollektivische עַמְּךָ unnötig war. Verweisen wir auch nicht erst darauf, dass der Gedanke eines Bundes Gottes mit der ganzen Völkerwelt dem deuterocesajanischen Buche sowohl vgl. 51, 4 ff. wie dem gesamten alten Testamente fremd ist. (Sach. 11, 10 handelt es sich nur um bildliche Redeweise für die Verpflichtung der Völker, Israel in Frieden zu lassen.) Unmöglich wird die Auslegung Königs einfach dadurch, dass wir in dem zweiten Ebedjahwestück einen unmissverständlichen Kommentar haben, wie dies erste verstanden sein will. 49, 8 nämlich wird das עַם לְבְרִיתָא dahin erklärt: ich mache dich zu einem Bunde mit dem Volke, aufzurichten das Land, erben zu lassen verwüstete Erbteile. Dass hier jede Möglichkeit, an die Völkerwelt als das Objekt der Thätigkeit des Ebed zu denken, wegfällt, wird ohne weiteres zugegeben werden; die Wirkung bezw. Ausführung des Bundes besteht darin, dass Israel sein Land zurückerhält. Dieselbe Sache, wenn auch nicht der Ausdruck, findet sich nun auch 49, 6: „zu gering ist's, dass du mir Knecht seiest, um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Gefangenen Israels zurückzuführen, dass ich dich zu einem Lichte der Völker mache.“ Ich denke, wenn man v. 8 vergleicht, so wird sich keiner dem Eindrücke verschliessen können, dass auch in v. 6 die erste Vershälfte einfach das umschreibt, was 42, 6 mit dem עַם בְּרִיתָא gemeint ist, und wiederum bedeutet jener die Restituierung des Volkes. Damit halte ich die Auffassung Königs, übrigens auch die von Ewald, für erledigt. Es sei nur noch erwähnt, dass 42, 7 das noch bestätigt, indem dieser Vers notwendig eine vorherige Erwähnung Israels als Objekt der göttlichen Intentionen postuliert. Denn all die Bezeichnungen, die hier das Objekt erhält, sind solche, die

Deuterocesaja sonst stets von Israel, nie von den Heiden gebraucht vgl. zu v. a 42, 16. 18; 43, 8, zu v. b 42, 16. 22; will man sie auf die Heiden beziehen, so werden sie in einer geistlichen Weise umgedeutet, die sich aus dem deuterocesajanischen Buche nimmermehr rechtfertigen lässt (vgl. weiter III § 1).

Budde geht (wie Duhm) bis zu diesem Punkte noch mit uns; thatsächlich soll auch nach ihm 42, 6 Israel das Objekt der Handlung sein. Der Schlussfolgerung aber, dass dann das handelnde Subjekt nicht auch das Volk sein könnte, sucht er dadurch zu entgehen, dass er Gott, nicht den Ebed, als das ausschliessliche Subjekt zu erweisen sucht. Mit ihm werden wir uns näher daher erst bei 49, 1—6 auseinandersetzen können. Betonen wir zunächst nur, dass schon 42, 6 der Parallelismus des אֱלֹהִים אֵל darauf hinführt, dass in dem אֱלֹהִים von einer Aktivität des Ebed in Bezug auf Israel, wie in jenem von einer solchen auf die Heiden die Rede sein muss, trotzdem das letzte, primäre Subjekt der Handlung beide Male Gott ist. Ebenso wenig wie dort mit den Gojim kann hier mit dem Am das angeredete „Du“ identisch sein. Bei jeder anderen Deutung als „Träger, Bringer, Mittler, Zeichen, Unterpfand eines Bundes mit dem Volke“ wird der Parallelismus einfach über den Haufen geworfen. Betonen wir zum anderen, dass trotz aller Deduktionen Duhms und Buddes kein Mensch verstehen kann, weshalb Deuterocesaja in jenem Falle nicht אֱלֹהִים gesagt hat.

Sprachlich singulär bleibt der Ausdruck ja bei jeder Auslegung; weder das Volk noch ein Einzelner wird sonst je einfach als אֱלֹהִים bezeichnet, aber steht es mit dem אֵל nicht fast gerade so und muss nicht gerade die singuläre Ausdrucksweise in einer Singularität des Falles der Anwendung ihre Wurzel haben? Das gilt aber von dem, dass Israel ein Bundesvolk sein sollte, nicht. Jedenfalls können wir als Parallele zu unserer Auslegung das אֱלֹהִים Gen. 12, 2 anführen (zu אֱלֹהִים im Sinne von Bundeszeichen vgl. Gen. 17, 13), wie anderseits die Beziehung des artikellosen אֵל auf Israel im Unterschied von den אֱלֹהִים durch 43, 8f. gesichert ist. Dass Deuterocesaja die Bundesvorstellung seines Volkes geteilt hat, sieht man 54, 10; 55, 3f., dass aber diese fast stets zugleich den Gedanken an einen Bundesmittler



involvierte, werden wir Kap. III § 1 näher sehen; hier mag der Hinweis auf Mose Ex. 24, 8 und Josia 2 Reg. 23, 3 genügen. Dass aber eine Mehrheit, ein Kreis im Volke als solcher nicht in Betracht kommen kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

2) Wir wenden uns nun dem Abschnitte zu, der mit Recht als ein entscheidender in dieser Frage immer angesehen ist, 49, 1--8. Hier haben sich bis jetzt doch nur die wenigsten Forscher dem Eindruck entziehen können, dass in v. 5. 6 und 8 der Ebed ganz klar und deutlich von dem Volke geschieden werde, und haben sich eben dann wieder auf die Auswege geflüchtet, es sei von dem Prophetenstande (König) oder der Idee des Volkes (Smend) oder Israel nach seiner höchsten Bedeutung (Giesebrecht) die Rede. Doch es ist schon oft gesagt und braucht kaum noch wiederholt zu werden: der Prophetenstand als Leiter und Wiederaufrichter des Volks in der deuterocesajanischen Zeit ist nur ein Produkt der Phantasie und kann in keiner Weise aus 40, 9 konstruiert werden vgl. 52, 7 f.; wie von der Idee des Volkes ein Mutterleib prädisiert werden kann, wird auch Smend kaum sagen können, ebensowenig wie Giesebrecht, in welcher Weise „Israel nach seiner höchsten Bedeutung“ das empirische Israel in die Heimat zurückführen kann.

Einen neuen Ausweg, der Schlussfolgerung auf ein Individuum zu entgehen, hat anknüpfend an Hitzigs frühere Auslegung Budde S. 20 ff. betreten. Wie wir schon im § 1 sahen, meint dieser, dass in v. 1—4 das Volk rede, zurückblickend auf seine Berufung und die ihm dabei zu teil gewordene Mission. Mit v. 5 beginne die neue, demselben jetzt gewordene Verheissung, doch setze dieselbe offenbar eigentlich erst v. 6 ein, während jener ein nochmaliger Rückblick auf die bisherige Thätigkeit Gottes sei. Während nun die gewöhnliche Auffassung von v. 5 die ist, dass als Subjekt zu dem לְשׁוֹבֵב ein „ich“ d. i. der Ebed zu denken, dass also jenes Ausführung von לְעֶבֶד sei, übersetzt Budde gerundivisch „indem er (Jahwe) Jakob zurückführte“, zieht dies also zu יְצַרִי. Indem er dann weiter das לְשׁוֹבֵב in dem buchstäblichen Sinne „zurückführen“ versteht und לֹא יֵאָסֶף punktiert, gewinnt er dem Verse den Sinn ab: Jahwe, der mich vom Mutterleibe an sich zum Knechte bildete, indem er Jakob zurückführte

(aus Ägypten) zu sich und Israel zu sich zog (in die Wüste). Die letzten Worte des Verses deutet er auf die ganze vorexilische glückliche Existenz des Volkes.

Ehe wir uns mit dieser Deutung Buddes auseinandersetzen, möchte ich vorausschicken, dass insofern Duhm ebenso wie Budde konstruiert, als auch er Jahwe Subjekt in dem **לְשׁוֹבֵב** sein lässt. Allerdings bevorzugt er das **לֹא יִשְׁבֹּב** als die ältere und schwierigere Lesart und hält trotz jener Konstruktion daran fest, dass das eigentliche Werk- und Rüstzeug der Thoralehrer, der individuelle Ebed bleibe. Nun wird man Budde beistimmen müssen, dass diese Behauptung Duhms grundlos ist, denn da er auch in v. 6 a Gott Subjekt sein lässt, so tritt nach ihm erst 6 b der Ebed in Aktivität; hier aber handelt es sich um eine Thätigkeit, die tatsächlich von dem Volke ausgehen könnte. Indes hat Duhm etwa einen Beweis für die Richtigkeit jener Konstruktion erbracht? Er sagt einfach: da die Verhinderung des Unterganges Israels in erster Linie Jahwes Werk ist, so ist er auch Subjekt zu **לְשׁוֹבֵב**. Wir aber werden sogleich sehen, dass es sich hier um eine Verhinderung des Unterganges Israels überhaupt nicht handle, sondern um die positive Zurückführung nach Palästina.

Dass nun die gerundivische Fassung des **לְשׁוֹבֵב** seitens Buddes grammatisch möglich sei, wird man nicht in Abrede stellen können. Aber es muss zugleich betont werden, dass Deuterоjesaja der gerundivischen Verwendung von **לְשׁוֹבֵב** c. Inf. sich sonst fast nie bedient, dieselbe ist eben zu prosaisch. (Unter den ca. 25 Stellen, an denen sich **לְשׁוֹבֵב** c. Inf. bei ihm findet, ist abgesehen von dem **לְשׁוֹבֵב**, welches 44, 28 b auch noch Glosse ist, eine einzige, wo jenes allenfalls gerundivische Bedeutung haben könnte, 51, 16 b, sonst stets die eines Finalsatzes.) Daher wird von vornherein die andere gewöhnliche Deutung als näherliegend bezeichnet werden müssen; diese empfiehlt ebenso auch die Rücksicht auf das dem **לְשׁוֹבֵב** unmittelbar voraufgehende **לֹא יִשְׁבֹּב** wie die auf das unmittelbar nachfolgende **וְיִשְׁבֹּב**, welches es näher liegend erscheinen lässt, dass dies „Ich“ auch in dem unmittelbar Vorhergehenden (ideelles) Subjekt war. Hart bleibt anderseits bei der Buddeschen Erklärung die ganz überflüssige Differenzierung des Ausdrucks „der mich bildete“ und „indem

er Jakob zurückführte“, warum hier nicht auch: mich? Doch wird man auf diesem Wege kaum zu einer sicheren Entscheidung kommen.

Anders aber steht es, wenn wir auf den sich bei dieser Konstruktion ergebenden Sinn sehen. Möglich wäre es da zunächst, den gerundivischen Satz auf die Zurückführung aus dem babylonischen Exil zu beziehen; dann aber ergibt sich, falls der Ebed Israel sein sollte, der Nonsens, Gott habe sich Israel vom Mutterleibe an zum Knechte gebildet, indem er es oder eventuell auch damit er es aus dem babylonischen Exil zurückführte. Von dieser Deutung nimmt auch Budde mit Recht Abstand.

Die andere Möglichkeit aber, für die Budde sich entscheidet, ist, die Worte auf die Zurückführung aus Ägypten zu beziehen. Ich stimme durchaus mit Budde auf Grund von Ez. 29, 14; 34, 4; 39, 27; Jer. 50, 19 darin überein, dass das שׁוּבָה hier buchstäblich von der Rückkehr aus einem Exil verstanden werden muss (vgl. Serubb. S. 156 f.), doch muss ich betonen, dass gerade diese Stellen nur von der aus der babylonischen Gefangenschaft handeln und daher dieselbe Bedeutung für unsere ebenfalls exilische Stelle näher legen. Ich stimme auch mit Budde durchaus in der Lesung לָ (parallel dem לָאֵל) überein, aber ich muss erklären, dass mir eine Beziehung des יִסְמָךְ bzw. יִסְמָךְ auf den Wüstenzug oder die erstmalige Einführung in Kanaan einfach unmöglich erscheint. Hier befindet sich vielmehr die Achillesferse der ganzen Buddeschen Interpretation. Zunächst ergibt sich in seiner eigenen Deutung ein Widerspruch; nach v. 3 soll das Volk in Jakob-Israel zum Ebed kriecht sein und nun nach v. 5 bei der Rettung aus Ägypten. Zweitens käme die Erwähnung dieser hier, zumal in einer Ansprache an die Heiden ganz abrupt hinein, während doch jeder — auch Budde selbst — das Gefühl hat, dass der Partizipialsatz v. 5 nur v. 3 wieder aufnimmt. Und drittens, der Ausdruck יִסְמָךְ ist für jenes Ereignis einfach unbelegbar und unwahrscheinlich, weil Israel damals nicht zuvor zerstreut war; man muss daher zu der sekundären und ganz seltenen Bedeutung „zu sich aufnehmen“ (vgl. Deut. 22, 2) seine Zuflucht nehmen, dagegen versteht er sich bei Beziehung auf das babylonische Exil von selbst vgl. 43, 5;

49, 18. 22; 52, 12; 54, 4, zumal bei dem Kontexte von v. 6 und 8. Schliesslich sei noch erwähnt, dass die Beziehung von v. 5 b auf die vorexilische Zeit angesichts 43, 27 f. und 52, 4 doch ausgeschlossen erscheint. Daher erscheint die Auslegung Buddes als unannehmbar.

In noch anderer Weise hat in der allerjüngsten Zeit Marti zu helfen gesucht. Er liest mit Streichung des durch eine Ditto-graphie entstandenen אָל unter Hinweis auf die LXX אֲנִי: jetzt hat Jahwe beschlossen, der mich von der Geburt an sich zum Knechte bildete, zurückzubringen zu sich Jakob und Israel werde ich sammeln.

Ich habe dagegen zu bemerken: a) es ist bedenklich, in diesem Kontexte, der unausgesetzt bestimmte Gottes w o r t e bringt, plötzlich das eine Mal das אָנֹכִי in dem Sinne „beschliessen, gedenken“ zu verstehen, vgl. v. 1. 3. 6. 7. 8 und die Antithese, in der sich v. 5 zu v. 3 und 4 befindet. b) Das אֲנִי nach dem langen Zwischensatze von אָנֹכִי abhängig zu machen und vollends dann den Infinitiv sich noch in ein verbum finitum auflösen zu lassen, ergibt eine entsetzlich harte Konstruktion, umsomehr, als in dem folgenden Verb der Ebed und nicht Gott Subjekt ist. Ausserdem findet sich das אָנֹכִי mit אֲנִי und dem Infinitiv in der Bedeutung „beschliessen“ bei Deuteriojesaja sonst überhaupt nicht. c) Es bleibt nun einmal eine für eine bestimmte Auffassung vom Ebed erst zurechtgeschnittene Lesart, die uns hier entgegentritt; denn das συναρτήσωμαι der LXX würde über den Verdacht, selbst Konjekture zu sein, doch nur erhaben sein, wenn nicht eine erste Person in dem אָנֹכִי folgte, zu dem sie nun ja auch jenes engstens gezogen hat. Ich vermag aus ihr höchstens zu entnehmen, dass sie bereits unser Ctib, nicht das in diesem Falle ursprünglichere Qre vor sich gehabt hat, das אֲנִי allerdings in ihrer Vorlage haplographisch geschrieben, wie auch sonst oft, wenn derselbe Buchstabe am Ende des einen und am Anfang des folgenden Wortes stand (vgl. Peters: Beitr. z. Textkrit. d. Samuelisbb. S. 223 ff.). d) Marti hat übersehen, dass, auch wenn man die Lesart אֲנִי acceptiert, es nach dem אָנֹכִי und in Berücksichtigung des אָנֹכִי immer noch viel näher liegend ist, unter dem mit „Ich“ redenden Subjekt den Ebed zu verstehen: dass



ich Jakob zu ihm wiederbrächte und Israel sammelte. So z. B. Klostermann.

Da nun aber das  $\text{לִי}$  auch durch mehrere Handschriften, durch Aquila und Targum bezeugt ist, so dürfte nach wie vor hier das Qre zu bevorzugen sein, und zwar mit Qalpunktion beim  $\text{פָּאָס}$ . Das Ctib ist dann entstanden, indem man das thatsächlich Geschehene „dass Israel nicht hinweggerafft werde“ einsetzte für das, was Deuterocesaja erwartete „um Israel ihm zu sammeln“ (vgl. 9, 2?), so aber eine sehr ungelenke Konstruktion herbeiführte und den Parallelismus zu  $\text{אֶלַי}$  zerstörte (über ein anderes Motiv bei Hieronymus vgl. Klostermann z. St.). Daher ist als der ursprüngliche Text Deuterocesajas sicher dieser anzusehen: „Jahwe, der mich vom Mutterleibe an ihm zum Knechte bildete, damit ich Jakob zu ihm (d. i. nach Kanaan) zurückführte und Israel für ihn gesammelt werde bezw. und Israel ihm sammle.“

Ist aber somit festgestellt, dass wirklich in v. 5 der Ebed als das Mittel Gottes geschildert ist, das Volk aus der babylonischen Gefangenschaft zurückzuführen, so ist damit auch einerseits das Urteil über v. 3 dahin gefällt, dass der dort angededete Knecht nicht das Volk sein kann, anderseits der Sinn von v. 6 entschieden. Dann ist auch hier Subjekt in dem  $\text{לִי־הָקִים}$  und  $\text{לִי־שֵׁיב}$  nicht Gott, sondern der Ebed. Übrigens ist die Beziehung des ersteren auf das unmittelbar daneben stehende  $\text{עָבֵד}$  sowieso die nächstliegende, da nur, wenn  $\text{לִי־נָקַל}$  dastünde, sich das  $\text{הָקִים}$  suffixlos an dies anlehnen könnte, und ausserdem erhält sie in dem parallelen  $\text{לִי־אֵרַחֵם}$  eine Stütze: soll der Ebed den Völkern Licht bringen, so muss dem entsprechend auch er, nicht Gott es sein, der das Volk zurückführt, wenschon natürlich dieser als die prima causa dahintersteht. Mit dieser Erwägung erledigt sich auch die Behauptung Duhms: In den beiden Infinitiven mit  $\text{לִי}$  v. 6 ist wieder Jahwe das Subjekt, wie diesmal besonders klar aus dem verb. fin. v. 6 b hervorgeht. Ja, so kann man behaupten, nachdem man einem falschen Geschmacksurteile zu liebe trotz LXX etc. einfach  $\text{לִי־עָבֵד מִהוֹתָהָ}$  gestrichen hat. Budde aber übersetzt einfach, als ob dastünde:  $\text{לִי־נָקַל}$  etc. Der Text kann nur übersetzt werden: „Geringer als dein mir Knecht sein ist es, d. h. zu gering für deinen Knechtsberuf mir gegen-

über ist es, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Gefangenen Israels zurückzuführen, dass ich dich vielmehr mache zum Lichte der Völker“ etc. (so richtig Dillmann-Kittel). Nun appelliere ich an den gesunden Menschenverstand, wie das allein verstanden werden kann.

Doch wir gehen noch einen Schritt weiter, obwohl bei ihm auch manche Vertreter der Ansicht, dass in v. 1—6 der Ebed ein Individuum sei, uns nicht begleiten werden: wir sagen, wenn bis jetzt unsere Schlüsse richtig waren, so wird sicher in v. 8, wahrscheinlich sogar auch noch in v. 9 der Ebed als ein Individuum von dem Volke geschieden. Jeder, der v. 8 ff. als die natürliche Fortsetzung von v. 1—6 ansieht — und das zunächst zu versuchen, ist doch Pflicht des Auslegers —, muss v. 8 dahin erklären, dass hier dieselbe Person angeredet ist wie in v. 6. Das bestätigen evident die Prädikate vgl. das parallele לְיָדָי. Damit ist denn von vornherein ausgeschlossen, dass das Objekt der Anrede in 8a wie das Subjekt der Handlung in b das Volk ist; letzteres bestätigt zur Gewissheit v. 9, denn die selbst Gefangenen können es nicht sein, die zu den Gefangenen sprechen: geht hinaus.

Aber könnte denn nicht in 8b und 9 Gott das Subjekt sein? Duhm behauptet das abermals mit grosser Sicherheit, leider indes nur dekretierend: „Vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein.“ Wir sagen einfach: ein absolut sicheres Urteil kann hier kaum gefällt werden; das יְהוָה v. 10 b lässt beide Möglichkeiten im Vorhergehenden zu. Wenn auch Jahwe hernach bei der Heimkehr das erlöste Volk weidet, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass ein anderer in seinem Namen das erlösende Wort spricht und in der Heimat die Restitution des Volkes leitet. Aber mehr spricht thatsächlich dafür, dass in 8b wieder der vom Volke gesonderte Ebed Subjekt der Handlung ist. Denn a) es scheint beabsichtigt zu sein und ist die nächstliegende Deutung, dass die drei Bildungen mit יְהוָה in Parallele stehen und in gleicher Weise von יְהוָה abhängen, so dass zu übersetzen ist: „Ich mache dich zu einem Bundesmittler des Volkes, dass du das Land aufrichdest, dass du erben lässt verwüstete Besitzungen.“ (Ob dann weiter in v. 9 zu übersetzen „indem ich spreche“ oder

„indem du sprichst“ oder „dass du sprichst“, darüber definitiv zu entscheiden, fehlt uns wohl jede Handhabe, doch fällt auch hier die Parallele der drei voraufgehenden  $\text{לֵךְ}$  sowie die von 42, 7 zu gunsten des letzteren in die Wagschale.) b) Unser Resultat bezüglich v. 5 und 6 involviert eigentlich ohne weiteres, dass auch in v. 8 nicht die gerundivische, sondern die finale Konstruktion, bei der der Ebed Subjekt der Handlung ist, vorliegt, vgl. besonders das  $\text{לֵךְ}$  dort und hier. Und nur die, welche verschiedene Entstehung von v. 1–6 und v. 8 annehmen, werden sich diesem Schlusse entziehen können. Dagegen müssen bei Einheit des Verfassers klare Argumente für die andere Auslegung verlangt werden. Doch sei es nun mit der Konstruktion, wie es sei, dass auch in diesem Verse der Ebed nicht mit dem Volke identisch, sondern von ihm zu unterscheiden sei, ist auf alle Fälle sicher gestellt durch das „ich mache dich zu einem Bunde mit dem Volke“.

Indem wir also v. 7, der eine gesonderte Untersuchung verlangt, vorläufig noch aus dem Spiele lassen, schliessen wir unser Urteil dahin ab: in 49, 5. 6 und 8 wird mit vollster Bestimmtheit und Klarheit der Ebed von dem Volke geschieden und kann deswegen hier nicht selbst das Volk sein.

3) Wir kommen zu dem dritten Ebedjahwestück 50, 4–9, und auch bei ihm bestätigen sich die bisherigen Beobachtungen durchaus. Es ist kein Wunder, dass manche Forscher, die in den drei anderen Stücken in dem Ebed das Volk sehen, hier doch der richtigen Ansicht insofern ihren Tribut zollen, als sie eine andere Grösse für den Sprechenden halten, sei es nun den Propheten selbst oder den Prophetenstand (vgl. König). Um so energischer freilich haben andere, so neuerdings besonders Budde auch hier als das redende Subjekt das Volk nachweisen wollen. Doch dem gegenüber sind drei Momente zu konstatieren.

Zunächst verlangt das  $\text{לֵךְ}$  50, 4 apodiktisch, den Sprechenden vom Volke zu trennen. Denn wer anders kann der „Müde“ sein, als eben das Volk selbst vgl. 41, 14. 17, und zwar ganz besonders der verzagte, schwache, demütige Teil desselben vgl. 42, 3? Dann aber kann natürlich das Volk nicht auch zugleich Subjekt der Handlung, der Stützende oder Weidende sein.

Wohl, nach dem bewährten Muster von 49, 5. 6. 8 möchte man auch hier Jahwe als Subjekt der Handlung in dem  $\text{אני}$  denken, aber glücklicherweise ist das offenkundig durch das parallele  $\text{אני}$  ausgeschlossen, in dem das „ich“ Subjekt sein muss. Doch auch wenn Gott Subjekt wäre, könnte das  $\text{אני}$  sich nicht auf dieselbe Grösse beziehen wie das  $\text{אני}$ , denn einen Müden stützt man nicht dadurch, dass man ihm eine gewandte Zunge gibt. Übrigens bestätigt nun gerade diese Stelle die Richtigkeit unserer Auslegung von 49, 5f. Auch sei hier schon darauf hingewiesen, dass das „wie Jünger“ einer Deutung des Ich auf den Propheten oder den Prophetenstand gerade nicht günstig ist, da gesetzt, dass  $\text{אני}$  überhaupt etwas mit den Propheten zu thun hätte, der Redende sich nur mit solchen vergleichen würde, von Hause aus also nicht zu ihnen gehörte. Doch darauf kommen wir noch in Kap. II und III § 3 zurück.

Zweitens, es ist eine schon oft aufgefallene Thatsache, dass nicht näher angegeben ist, wer eigentlich die Feinde v. 6—9 sind. Spräche das Volk mit „Ich“, so müssten es die Heiden sein. Indes so unbestimmt redet Deuterojesaja sonst von diesen nicht vgl. 41, 11 f.; 49, 7; 54, 15 ff. etc., auch 51, 7. Viel näher liegt also auch hier, insbesondere auf grund der letzten Stelle die Vermutung, dass die Feinde sowohl gottlose Israeliten wie Heiden sind, woraus sich die Unbestimmtheit des Ausdrucks bestens erklären würde. Dann aber kann wieder das redende Ich nicht das Volk Israel selbst sein.

Offen wird das nun drittens auch 50, 10 gesagt. Die Übersetzung dieses Verses ist allerdings umstritten, aber das eine Faktum kann, meine ich, niemand leugnen, dass hier den mit  $\text{בְּכֶם}$  Angeredeten, also Israeliten, der Ebed gegenübergestellt wird. Eine Anrede an die Heiden müsste als solche ausdrücklich eingeführt sein. Die Konstatierung dieses Faktums, auf das z. B. Budde überhaupt nicht eingeht, genügt uns hier. Im übrigen werden wir auf den Vers später zurückkommen.

4) Wir kommen zu dem letzten Ebedjahwestück, bezüglich dessen aus leicht verständlichen Motiven der Kampf zu allen Zeiten am heissesten geführt ist, 52, 13—53, 12. Auf die tiefsten Gründe, wegen welcher der Knecht hier nicht das Volk sein



kann, werden wir ja erst in § 4 geführt werden. Hier haben wir uns zunächst nur mit den äusserlichen Argumenten dafür zu beschäftigen, dass der Ebed mit dem Volke nicht zusammenfällt, sondern von demselben unterschieden wird. Die Debatte spitzt sich zunächst auf die Frage zu, wer 53, 1—7 mit „wir“ spreche und derjenige sei, der dem Ebed gegenübergestellt wird. Im Jahre 1890 versuchte Giesebrecht in seinen Beiträgen zur Jesajakritik unter Aufbietung grossen Scharfsinnes und einer haarspaltenden Dialektik die damals allgemein aufgegebenen Ansicht wieder zur Geltung zu bringen, dass das hier sprechende „Wir“ die Heiden seien. Wellhausen, Marti, König, Smend und Budde haben sich ihm darin allmählich angeschlossen. Wenn letzterer seine Verwunderung darüber ausspricht, dass die Abhandlung Giesebrechts nicht mehr Beachtung gefunden habe, so ist das wohl nicht ganz zutreffend; gelesen wird sie genügend sein, aber der gesunde Sinn der Exegeten hat eben einfach gegen die gewundenen Deduktionen Giesebrechts reagiert, ein spezielles Eingehen auf sie in Kommentaren ist kaum möglich.

Doch suchen wir seine sachlichen Argumente aus der dialektischen Hülle zu lösen. Ausgangspunkt ist für G. naturgemäss 53, 1. Schon in diesem meint er S. 153—60 einen Hinweis darauf finden zu können, dass in v. 1—7 die Heiden sprächen. Er weist hier mit Recht manche falsche Auslegung zurück. Aber schon seine eigene Übersetzung von v. 1 ist anfechtbar. „Wer kann glauben, was wir vernehmen? Und die Machtthat Jahwes, wem ward sie angekündigt?“ Dass in diesem Falle beide Perfekta nicht konform sind, hat G. S. 159 selbst zugegeben, sich aber damit getröstet, dass das hebr. Perfekt natürlich immer Perfekt bleibe, auch wenn nach unserem Gefühl ein Konjunktiv oder ein Präsens stehen müsste, der Prophet also diese Schwierigkeit gar nicht in demselben Masse empfunden habe wie wir. Aber die Frage wird doch immer wieder auftauchen, warum der Prophet seinem Gedanken in diesem Falle nicht einen konformer Ausdruck gegeben habe, indem er im Gegensatze zu dem historischen Perfektum in b ein Imperfektum in a setzte. Besonders empfohlen wird G.s Deutung durch den gleichmässigen Gebrauch des Perfekts in beiden Hälften von vorneherein jeden-

falls nicht. Er gewinnt nun die Nötigung zu seiner Erklärung der zweiten Vershälfte durch folgende Erwägung: „Wenn es nun heisst, die Machtthat Gottes ward niemand offenbar, so kann das entweder bedeuten: die Macht des Herrn zeigte sich nicht in der Geschichte. Das ist aber hier unmöglich, denn es handelt sich offenbar hier um ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, welches der Arm Jahwes hervorbringt, nämlich die Verherrlichung des Knechts. Diese aber ist nach Voraussetzung des Zusammenhangs soeben geschichtlich wirklich geworden, und dass sie vor ihrer Wirklichkeit wirklich werden sollte, doch unmöglich zu verlangen. Hiernach kann das Geoffenbartwerden dieses geschichtlichen Ereignisses nur das Vorherverkündigtwerden desselben bedeuten.“ Das klingt scharfsinnig, indes, was das ganze Räsonnement über den Haufen wirft, ist der Umstand, dass es sich eben nicht um ein einzelnes geschichtliches Ereignis handelt, sondern um eine zwar bestimmte, aber doch lange Geschichte, in der der Arm Gottes zunächst für menschliche Augen unsichtbar gewaltet hat, bis er jetzt plötzlich hervortreten soll. Giesebrecht passiert hier das Unglück, dass er seine eigene Deutung, es müsse sich nun einmal um die Rettung des Volkes aus dem Exil handeln, immer schon im Kopfe hat, infolgedessen nach 52, 7--12 hinschiet und den unmittelbaren Kontext ignoriert. Dieser aber handelt durchaus nicht bloss von einem einmaligen geschichtlichen Ereignis und noch viel weniger von einem, welches soeben geschichtlich wirklich geworden, er spricht vielmehr 52, 13 und 15 durchaus futurisch, er stellt vor die Ankündigung von der Erhöhung des Ebed 52, 15 die Skizzierung seines Elends in v. 14, und den breitesten Raum in Kap. 53 nimmt die Schilderung dieses ein unter nachdrücklichem Hinweis auf die in ihm wirk-samen göttlichen Pläne und Handlungen v. 5. 8. 10. Die Beziehung des וְיִרְאֶה „וְיִרְאֶה“ auf Weissagungen ist zu allem auch sprachlich unmöglich vgl. 51, 5. 9; 52, 10. Von einer durch Mitteilung stattfindenden Offenbarung steckt in dem Ausdruck schlechterdings nichts (vgl. auch noch das וְיִרְאֶה); die Meinung ist vielmehr die: thatsächlich hat der Arm Jahwes immerdar gewaltet, jetzt aber soll er erst vor aller Augen in die Erscheinung treten (vgl. zum Gedanken 55, 8 ff.). Es ist also zu übersetzen:

„Wer kann glauben, was wir vernommen haben, und Jahwes Arm über wem enthüllt er sich?“<sup>1)</sup> Das ist dann freilich nicht eine Klage, ein Wehe über herrschenden Unglauben, sondern ein staunender Ausruf über die geheimnisvoll im Leben des Ebed waltende Wundermacht Gottes, die nun erst in der unmittelbarsten Folgezeit, wie 52, 13 und 15 soeben verkündet haben, überraschend zu Tage tritt, so dass man sie kaum für wirklich halten kann. In dem Verse selbst liegt keinerlei Indiz, wer der Redende sei; er kann an sich gerade so gut ein Wort der Heiden wie Israels mit Einschluss des oder der Propheten sein. Zu entscheiden darüber, wer nun wirklich den Vers spricht, hat ganz allein der Kontext.

Aber gerade in diesem glaubt G. die Stärke seiner Position sehen zu können. Er meint, bei jeder anderen Deutung als der seinen sei der Anschluss von 53, 2 ff. an v. 1 unerträglich. Nun gebe ich ihm vollständig darin recht, dass dies auf die Deutung zutrifft, nach der in v. 1 die Glauben wirkenden Propheten, in v. 2 ff. die Glauben weigernden Laien sprechen sollen (vgl. S. 149 f.), ja, auch noch auf die, dass Israel selbst v. 1 über seinen Unglauben klage und sich dann v. 2 ff. entschuldige (S. 150 f.). Indes in der Bekämpfung Ewalds kommt G. selbst unwillkürlich schon der Erklärung nahe, die denselben Dienst leistet wie die

<sup>1)</sup> Die Frage mit  $\text{וְיִיחַד}$  ersetzt nicht eine absolute Negation, sondern sagt nur, dass es schwer ist zu glauben und zu sehen vgl. 42, 23 mit 43, 1; 44, 10 mit 11; 50, 10 mit 51, 1, unsern Ausruf: wie ist das möglich! wo wir zwar überrascht, aber nicht von der Unmöglichkeit überzeugt sind. Zu dem Perf. hat schon Giesebrecht S. 159 richtig auf Müller § 374, 2; 373, 3 a verwiesen, vgl. auch Gesenius-Kautzsch § 106, 2; aber das  $\text{וְיִיחַד}$  ist gerade so zu beurteilen wie das  $\text{וְיִיחַד}$ . Giesebrechts Auslegung des  $\text{וְיִיחַד}$  S. 155—157 kann ich nur beistimmen, verweise aber dafür, dass der Prophet sich selbst in das  $\text{וְיִיחַד}$  einrechnen kann, auf 40, 3. 6 und 50, 4 b: der Prophet hört das Wunderbare zuerst von Gott und lässt es dann andere hören vgl. 52, 7. So wird die alte Streitfrage, ob  $\text{וְיִיחַד}$  hier bedeute: das, was wir von Jahwe gehört haben vergl. Jer. 49, 14; Ob. 1; Jes. 28, 9 oder: das, was wir hören lassen, erzählen vgl. 1. Sam. 4, 19; 2. Reg. 19, 7; Jes. 37, 7; Jer. 51, 6 oder ganz einfach: das, was wir hören, thatsächlich irrelevant. Dass im letzten Grunde die Kunde von Jahwe kommt, ist in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlich, auch wenn nicht in b ausdrücklich noch von dem „Arm Jahwes“ die Rede wäre.

seine, nämlich einen vorzüglichen Zusammenhang zwischen v. 1 und 2 ff. ergibt. Er sagt nämlich: „Wenn man so einen straffen Zusammenhang gewinnen will, so müsste man den nach allen Seiten isolierten v. 1 durch v. 2 ff. beherrschen lassen, also ihm den Sinn geben: freilich, wer hätte auch der uns gewordenen Kunde Glauben schenken und den Arm Jahwes erkennen können, schoss doch der Kn. in unscheinbarster Weise vor uns auf. — Dann würden 52, 13—53, 6 in einheitlicher Gedankenfolge das plötzliche und unglaubliche des Wechsels illustrieren, welcher in dem Geschick des Knechtes Gottes sich vollzogen hat: die Heiden sind von der Neuheit seiner Erhöhung völlig überrascht, die Israeliten beinahe ebenso, denn wenn diese ihnen auch angekündigt war, so konnte sie doch Niemand glauben, weil der Knecht vorher zu unscheinbar war.“ Und wie weist G. diese Auffassung zurück? „Aber es ist etwas anderes, einen rätselhaften Thatbestand aus Mangel an Aufklärung nicht durchschauen (dies der Inhalt von 53, 2 ff.), als ihn gegenüber einer gegebenen Aufklärung missverstehen (dies die eben vorgetragene Auffassung).“ Sehr richtig, aber wo in aller Welt steht denn, dass eine solche Aufklärung zuvor gegeben ist? Das ist gerade der Grundirrtum in der Deduktion G.s, dass er annimmt, falls in v. 1 Israel spräche, müsse diesem die Kunde schon vorher bekannt gewesen sein, ein Irrtum, der sich wieder daraus erklärt, dass ihm a priori feststeht, die Kunde handle von Israels Erlösung aus dem Exil. Mit keinem Worte aber ist in unserem Kontexte angedeutet, dass dieser Weissagung schon andere gleichartige vorausgegangen wären; sie ist den Hörern nicht nur gerade so neu, sondern noch überraschender als den Wächtern Zions die Ankündigung der Heimkehr des Volkes 52, 7. Und damit fällt denn auch das „beinahe“ in jener Interpretation Gs. dahin: Israel wie der Prophet selbst sind gerade so überrascht wie die Heiden. Dass thatsächlich schon einmal vorher vgl. 42, 1 ff. Israel entfernt Ähnliches gehört hat, kommt dabei dem dichterisch redenden Propheten nicht in Betracht, die neue Prophezeiung stellt ihm die alte ganz in den Schatten, und wirklich war eine solche mit der Verheissung der Erhöhung verbundene Erklärung des Leidens des Ebed, wie sie 52, 13 ff. enthält, auch Israel zuvor



noch nie gegeben. Also es ist nicht an dem, dass nur G.s Deutung, in v. 1 wie 2 ff. die Heiden mit „wir“ reden zu lassen, einen guten Zusammenhang ergäbe. Thatsächlich erreichen wir dasselbe, wenn der Prophet und Israel staunend fragen, wer der herrlichen, soeben in 52, 13—15 ergangenen Botschaft glauben und Jahwes Arm in der Geschichte des Ebed erkennen könnte, da dieser doch lange so gering und elend gewesen. Und allmählich führt der Prophet sich selbst und das Volk von den früheren Irrtümern zu der rechten Lösung des Rätsels, zu der Erkenntnis der tiefsten Gottesgedanken.

Doch die Hauptstütze seiner Ansicht glaubt G. in dem Zusammenhange zwischen 52, 15 und 53, 1 finden zu können. Immer wird wiederholt: „Woher wissen wir denn, dass in 53, 1 von Anderen geredet wird als vorher? Musste das nicht angedeutet werden, wenn es beabsichtigt war?“ (vgl. S. 149, 152 etc.). Das ist aber a priori ein Fehlschluss; ein Argument könnte man 52, 15 nur entnehmen, wenn die Heiden hier thatsächlich schon mit „wir“ gesprochen hätten. Dann müsste natürlich indiziert sein, dass nun 53, 1 ein anderer redete. Das ist aber nicht der Fall. Aber wie häufig wechselt auch sonst Deuterojesaja das Subjekt der Rede, ohne erst besonders anzuzeigen, wer nun spricht; ich erinnere an 40, 9; 41, 1; 42, 14; 45, 15—17; 47, 1. 10. 11; 49, 14. 15. 24; 50, 4. 10; 51, 1. 9. 12. 17; 52, 1. 7 f. 11. Bei manchen Stellen müssen sich daher auch sonst die Ausleger bis auf den heutigen Tag herumstreiten, wer der Redende sei. Ja, in Kap. 53 selbst kommt G. doch nicht darum herum, einen Wechsel der redenden Subjekte anzunehmen. Während er v. 1 bis 7 als Worte der Heiden erklärt, hält er v. 8—10 für Propheten-, v. 11 f. für eine Jahwerede. Wodurch aber, so fragen wir, ist denn in v. 8 indiziert, dass nun, nachdem die Heiden gesprochen, der Prophet zu reden beginnt, von dem in v. 7 überhaupt nicht die Rede ist? Immerhin, meint G., sei nach 52, 15 eine Beziehung von 53, 1 auf die Heiden doch das Näherliegende. Wir wollen ihm gegenüber nicht sophistisch werden, und sagen, 52, 15 würde doch gerade erzählt, die Heiden schlossen den Mund, auch hätten sie nichts gehört, sondern nur gesehen. Wohl aber müssen wir umgekehrt auch bitten, nicht etwa zu behaupten,

das שְׁמַעְתֶּם 53, 1 weise deutlich auf das שָׁמַעַי 52, 15 zurück und verknüpfe beide Verse miteinander. Denn es dürfte bekannt sein, dass Deuterojesaja solche Verknüpfung durch Stichworte liebt, auch wo keinerlei enger Zusammenhang vorliegt, vgl. 40, 31 u. 41, 1; 41, 20 u. 22; 41, 29 u. 42, 1; 42, 9 u. 10 etc.

Was uns aber zwingt, nicht einmal jene Behauptung G.s zuzugeben, ist dies, dass er auf 52, 15 einen ganz unstatthaften Nachdruck legt und ihn fast ganz von v. 13 u. 14 isoliert. Nicht das ist's, was 52, 13—15 in erster Linie verkünden will, dass der Ebed einen gewaltigen Eindruck auf die Heiden macht — v. 14 handelt noch ganz allgemein von רַבִּים, nicht nur von Heiden —, sondern, wie v. 13 sagt, dass er wird erhöht werden. Nur, um diese wunderbare Erhöhung anschaulich zu machen, wird als ein illustrierender Zug der Eindruck genannt, den er dann auf Völker und Könige machen wird, m. a. W. dieser Eindruck ist nur eine Begleiterscheinung, nicht Hauptzweck der Erhöhung. Daher können 53, 10 b—12 ganz andere Züge in dem Bilde dieser genannt werden. Der ganze Abschnitt 52, 13—15 aber ist, wie das nach v. 12 selbstverständlich ist, zu Israel gesprochen, und daher ist es mindestens ebenso natürlich, wenn dieses sich nun 53, 1 ff. dazu äussert. Giesebrecht sagt S. 148 emphatisch: „Wozu, so fragt man, ist die Schilderung des Erstaunens der Heiden über den verherrlichten Knecht an den Anfang so nachdrucksvoll hingestellt? Wird ihr doch im folgenden nicht die geringste Konsequenz gegeben, sind doch die Heiden im folgenden plötzlich verschwunden!“ Aber, wie gesagt, nachdrucksvoll an den Anfang ist nur gestellt, dass der Knecht erhöht werden wird, und das Schweigen von den Heiden in 53, 10 b—12 beweist nur gegen G. Dem Propheten aber vorschreiben wollen, wieweit er seinen einzelnen Gedanken Konsequenz geben müsse, ist nicht unsere Sache; geschieht jenes denn von ihm 49, 7 mehr?

Wir sehen also, der Beweis, den Giesebrecht aus 53, 1 und dem Kontexte führen zu können glaubte, dass 53, 1—7 die Heiden sprächen, ist vollständig verfehlt. Auf Grund dieser Argumente kann lediglich die Möglichkeit erwiesen werden; die andere Möglichkeit, dass Israel und der Prophet sprechen, in welchem Falle der Ebed eine andere Grösse sein muss, besteht

geradesogut.<sup>1)</sup> Mit einem ganz unbefangenen Urteil können wir an die entscheidende Untersuchung herantreten, wer in v. 2—7 rede. Diese kann nur auf Grund des Inhalts dieser Verse selbst geführt werden. Damit aber kommen wir schon zu dem, was wir erst in § 4 zu behandeln haben. Doch ehe wir zu diesem übergehen, haben wir schon hier festzustellen, dass ein formales Moment in Kap. 53 der Deutung des Ebed auf das Volk mit aller Entschiedenheit widerspricht, es ist dies, dass, mag nun in v. 1—7 mit „wir“ reden, wer will, in v. 8 der Ebed deutlich von dem Volke geschieden wird.

Der Vers lautet: „Aus Haft und Gericht wurde er fortgenommen und bei seinen Zeitgenossen, wer bedachte, dass er abgesondert wurde vom Lande des Lebens wegen der Sünde meines Volkes —  $\text{לְנֶפֶשׁוֹ}$ .“ Dass die beiden letzten Worte oft angefochten sind, ist bekannt; sehr viele Ausleger haben sie nach LXX in  $\text{לְנֶפֶשׁוֹ}$  emendiert. Einen zwingenden Grund dazu vermag ich allerdings nicht zu ersehen. Es sind sogar zwei Übersetzungen des überlieferten Konsonantentextes gleich möglich und gut: entweder man lässt das  $\text{נֶפֶשׁ}$  von  $\text{נֶפֶשׁוֹ}$  nachwirken: wegen des Schlags für sie, d. h. der dem Volke gebührte (so Dillmann vgl. 48, 9; 49, 7); warum diese Übersetzung unmöglich sein sollte, hat König (The ex. book p. 32) nicht begründet; oder man punktiert  $\text{נֶפֶשׁוֹ}$  und übersetzt: geschlagen für sie oder auch ihretwegen vgl. Gen. 4, 23; Jes. 14, 9; 36, 9 etc. (so König). Die Emendation nach der LXX zu acceptieren, hindert mich immer das Bedenken, wie aus dieser planen Lesart die schwierigere hebräische werden konnte, zumal man dem griechischen Texte in Kap. 53 überhaupt mit der grössten Vorsicht begegnen muss. Gerechtfertigt aber wird die Beziehung des  $\text{לְנֶפֶשׁוֹ}$  auf das Volk

<sup>1)</sup> Anmerungsweise sei wenigstens erwähnt, dass eine etwas sehr wunderliche Auslegung des Kontextes neuerlich König (The ex. book p. 184 bis 192) geliefert hat. Er fasst 53. 1 als Zwischenfrage des prophetischen Teils Israels in dem Sinne: Niemand hat unserer Kunde geglaubt, das  $\text{נֶפֶשׁוֹ}$  bezieht er dann auf diesen Niemand, die ungläubige Masse, in erster Linie die Heiden von 52, 15, daneben auch Juden, und in v. 2 b beginnt nun dieser Niemand mit „wir“ seinen Monolog. Eine Widerlegung dieser Auffassung dürfte überflüssig sein.

durch 43, 8; 48, 21. Doch kommt es hier für uns auf jene zwei Worte überhaupt nicht an; wir wollten nur der Meinung entgegenreten, als habe man von vornherein ein Recht, an der Integrität des Textes von v. 8 zu zweifeln.

Nun enthält derselbe allerdings thätſächlich eine kleine Schwierigkeit in dem ׀. Es entsteht nämlich die Frage, wer hier ſpreche, ob Gott oder der Prophet. Nach v. 10 ſcheint es, als ob v. 7—10 der Prophet rede und erſt v. 11 f. Gott ſelbſt ſein Siegel darunter ſetze, während anderſeits ׀ ſonſt ſtets im deuterotelesajanischen Buche vgl. 40, 1; 51, 4 ff. ſich im Munde Gottes findet. Indes, beobachtet man, wie lebendig auch ſonſt oft in dieſem Prophetenrede in Gottesrede übergeht und umgekehrt vgl. 54, 6 f.; 42, 19 u. 21 etc. und wie wenig ſich auch in v. 11 der Übergang deutlich abhebt, ſo wird man in v. 8 ruhig beide Möglichkeiten offen laſſen können, ohne daraus Argwohn gegen den Text zu ſchöpfen.

Aber Gieſebrecht glaubt S. 167—70 ein neues Moment entdeckt zu haben, welches dieſes ׀ geradezu unmöglich mache. Er macht darauf aufmerkſam, daß dem Propheten doch alles darauf ankommen mußte, den in 8a genannten „Zeitgenossen“ zu Gemüte zu führen, daß es ihre eigenen Sünden waren, welche der Knecht Gottes ſterbend abbüßte. Dieſen ſeinen Gedanken aber hätte der Prophet ſelbſt wieder verſchleiert, wenn er nun in v. 8 b plötzlich dafür „mein Volk“ eingeſetzt hätte. Ich glaube indes, daß ſich hier nur zeigt, was G. S. 147 ſelbſt bekennt, daß es ihm trotz aller Anſtrengungen nicht gelungen iſt, ſich in die gegenteilige Meinung hineinzudenken. Denn, geſetzt nur die Möglichkeit, unſere Auffaſſung wäre richtig, v. 1 biſ 6 ſpräche das Volk oder der Prophet im Namen des Volkes und bezeichnete den Ebed als den, der Iſraels Sünde getragen, ſo iſt das natürlich nicht in dem Sinne gemeint: die Sünde ſeiner Zeitgenossen, ſondern: die ganze Maſſe der Sünde, die in der vorexiliſchen und erſten exiliſchen Geſchichte des Volkes angeſammelt iſt. Dieſe Auffaſſung der Sünde des Volkes als einer beſtimmten, im Laufe der Zeit angewachſenen und zu ſühnenden Größe tritt uns ja auch ſonſt handgreiflich bei Deuterotelesaja entgegen, ich verweiſe nur auf 40, 2; 43, 25 f. 28 f.; 48, 8—11;



50, 1; 51, 17. 20. Und weiter, gesetzt nur die Möglichkeit, es handle sich in diesem Kapitel um Schilderung und Erklärung eines geschichtlichen Vorganges, waren denn nicht die Zeitgenossen, die direkt oder indirekt an der Erniedrigung des Ebed beteiligt waren, eine ganz andere Grösse als das durch alle Generationen bleibende und in v. 1 – 6 durch den Mund der gegenwärtigen sprechende Volk? Dann aber erhält das עַמִּי v. 8 seine gute Berechtigung: es ist ein charakteristischer Zug in der mit v. 7 beginnenden historischen Schilderung des Leidens des Ebed, dass die Zeitgenossen, als ihn das Unglück traf, nicht bedacht haben, dass derselbe um des Volkes willen litt; der jetzigen Generation soll damit kein Vorwurf gemacht werden, sie hat, aufgewachsen in dem Glauben der früheren, es zwar zunächst auch nicht gedacht, doch jetzt bekennt sie: um unserer (des Volkes) willen ist er geschlagen etc.

Ob man nun also mit Giesebrecht emendiert in בְּפֶשַׁעֵם יָנַע; oder mit Budde in בְּפֶשַׁעֵנִי, das ist gleichgültig; unnötig und damit unberechtigt sind alle Emendationen in gleicher Weise, letztere ist sogar noch unbegründeter, weil sie dem Parallelismus mit דֹּרֹי nicht einmal gerecht wird. Macht jemandem das עַמִּי zu starke Skrupel, so wäre die einzig berechtigte Emendation, die freilich Giesebrechts Annahme gerade so umstossen würde, die in עַמִּי parallel dem דֹּרֹי. Doch bei diesem Ausdrucke müssen wir noch einen Augenblick verweilen, weil er ebenso wie das עַמִּי die Unmöglichkeit der von uns bekämpften Auffassung darthut.

Giesebrecht legt sich allerdings bei diesem Verse insofern Entsagung auf, als er am Schlusse S. 110 zugibt, die Stelle liesse sich weder dafür anführen, dass der Knecht Gottes für die Heiden litt, also für die Kollektivbedeutung dieses Begriffs, noch umgekehrt für eine leidende Einzelperson. Indes, auch wenn er das hier nicht schliessen will, im Zusammenhang seiner ganzen Erklärung muss doch das דֹּרֹי sich auf die Heiden beziehen. Ich stimme nun durchaus mit ihm darin überein, dass דֹּר „Generation, Zeitgenossen“ bedeutet, dass es auch hier so verstanden werden muss und dass die andere Bedeutung „Volk“, die man besonders in den Psalmen findet, erst davon abgeleitet, sekundär ist. Aber

ebenso gewiss ist auch, dass es überall nur von den Zeitgenossen innerhalb eines und desselben Volkes gebraucht wird; die einzige Stelle, die man dagegen anführen könnte Gen. 6, 9, handelt eben von einer Zeit, da es noch keine Völkerspaltung gab. Aber die Israel seiner Zeit befehdenden und hassenden Völker als das  $\text{הָעַמִּים}$  desselben zu bezeichnen, das wäre ein Sprachgebrauch, den wir auch dem universalistischen Deuterocesaja nicht zutrauen können; der hatte nach 42, 13; 43, 3f.; 47, 6; 51, 23 etc. doch nicht ganz vergessen, was geschehen war.

Und nun gehen wir noch einen Schritt weiter. Auf S. 169 lehnt G. die Emendation von  $\text{עַמִּי}$  in  $\text{עַמִּים}$  ab. Er druckt gesperrt: „Denn auf der Identität der Verächter des Knechts und der durch ihn Gerechtfertigten ruht die ganze Wirkung dieses Stückes.“ Dabei aber hat er gar nicht bemerkt, dass dies bei seiner Deutung nicht zutrifft, solange er überhaupt noch das  $\text{הָעַמִּים}$  stehen lässt. Denn immer bleibt dann eine Diskrepanz der Ausdrucksweise, die jenen Hauptgedanken verschleiert, vorher „wir“ und nun plötzlich „die Zeitgenossen“. Gewiss, hier spricht ja der Prophet, aber warum sagt er denn nicht „Feinde“ oder dergl.? Völker und Nationen bleiben, die sind am Ausgang des Exils noch ganz dieselben, wie zur Zeit der Exilierung Israels, wie kann der Prophet also das verschleiern, dass gerade sie nicht die richtige Einsicht besessen haben? Wo steckt nun der Fehler? Einfach darin, dass wohl der Einzelne, nicht aber ein Volk Zeitgenossen hat; m. a. W., das  $\text{הָעַמִּים}$  beweist ebenso wie das  $\text{עַמִּי}$  (bezw.  $\text{עַמִּי}$ ) von vornherein als fast gewiss, dass der Ebed in Kap. 53 nicht das Volk, sondern ein Einzelner ist.

Schliesslich sei noch erwähnt, worauf Ley S. 183 aufmerksam gemacht hat, dass auch das  $\text{פְּשָׁעֶיךָ}$  in v. 8 wie das  $\text{פְּשָׁעֶיךָ}$  in v. 12 dafür spricht, dass der, wegen dessen der Ebed leidet, Israel ist. Wo werden jene Ausdrücke sonst von den Heiden gebraucht? Bedeuten sie doch nicht überhaupt „Sünde“, sondern „Abfall“ vgl. 43, 27; 46, 8; 48, 8; dagegen z. B. 47, 8.

Damit schliessen wir diese Untersuchung ab. In allen vier Ebedjahwestücken wird der Ebed vom Volke, ja auch dem gottesfürchtigen Teile desselben klar getrennt, ihm geradezu

gegenübergestellt. Demnach kann der Ebed nicht selbst eins dieser Kollektiva sein.

#### § 4. Der Beruf des Gottesknechts.

Wir wenden uns dem letzten Argumente zu, welches die bisher erörterten zur Evidenz bestätigt. In den neueren Abhandlungen über das Problem wird dasselbe gewöhnlich so formuliert: der Ebed der Ebedjahwestücke hat einen Beruf, der Ebed Israel hingegen in den anderen Abschnitten des deuterocesajanischen Buches in keiner Weise, daher können beide nicht identisch sein. (So bes. Schian S. 19, 31. Laue S. 15, beide nach dem Vorgange von Duhm zu 42, 1.) Ich selbst habe dieser Behauptung (Serub. S. 105), wenn auch mit einer gewissen Reserve, zugestimmt. Nun möchte ich hier vorausschicken, dass, wie ich schon dort erwiesen habe, die eben genannten Forscher dies Moment in einer nach meinem Dafürhalten ganz unstatthaften Weise zusammenwerfen mit der Frage nach der Herkunft der Ebedjahwestücke, worauf wir in Kap. V zurückkommen (vorläufig vgl. Serub. S. 106). Wenn daher König S. 915—27 gegen diese auftritt, so muss ich ihm in manchen Punkten (bes. S. 917 f.) durchaus zustimmen; da werden von jenen Verschiedenheiten konstruiert, die thatsächlich nicht existieren. Ungeachtet dessen aber muss ich ihnen wieder in der Hauptsache beipflichten und König ein künstelndes Nivellieren zwischen den Stücken und den anderen Kapiteln zum Vorwurfe machen. Freilich, ich gebe gerne zu, jene Formulierung des Argumentes ist wiederum keine glückliche und der Besserung bedürftig. Gegen die Behauptung, Israel hätte bei Deuterocesaja keinen Beruf, kann König mit Recht auf 41, 9. 15 f.; 44, 2 f.; 43, 10 f.; 48, 12 verweisen — ich möchte noch 43, 20; 48, 20 hinzufügen. Aber den Kern der Behauptung Duhms und Schians trifft er damit wieder nicht. Ich erlaube mir, um dies Argument vor künftigen Missverständnissen sicherzustellen, dasselbe so zu formulieren: die Schilderung des Thuns und Handelns des Ebed in den Ebedjahwestücken wie die seines Leidens ist so vollständig verschieden von der Israels in den übrigen Kapiteln, dass eine Identität beider unmöglich wird.

1) Wir beginnen mit dem Thun und Handeln des Ebed, der aktiven Seite seines Berufs. Dieselbe ist in den Ebedjahwestücken ihrerseits wieder eine doppelte; der Knecht hat eine Aufgabe für Israel sowohl wie für die Heiden.

a) Die erste haben wir bereits in § 3 gestreift, und, wer uns dort beigestimmt hat, kann uns auch hier seine Zustimmung nicht versagen. Der Ebed wird zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, sondern in Treue wird er Recht sprechen bzw. schaffen 42, 3 (zu d. Übers. vgl. Kap. III). Er wird ein Bund mit dem Volke sein 42, 6; 49, 8, wird blinde Augen aufthun, um Gefangene aus dem Kerker zu befreien, aus dem Gefängnisse die, die im Dunkeln sitzen 42, 7. Sein Mund ist gemacht zu einem scharfen Schwert, er selbst zu einem glatten Pfeile 49, 2 (49, 4, dessen Aufführung man hier wohl erwartet, lassen wir mit Bewusstsein fort vgl. 2). Er soll Jakob zu Gott zurückbringen und Israel für ihn sammeln, wobei Gott seine Stärke ist 49, 5; er soll die Stämme Jakobs aufrichten und die Bewachten Israels zurückbringen 49, 6; er soll das Land aufrichten und verwüstete Erbstücke zum Besitze anweisen 49, 8 (soll zu den Gefangenen sagen: geht hinaus 49, 9?). Er erhält eine Jüngerzunge, um die Müden stützen bzw. weiden zu können, an jedem Morgen werden ihm Worte und Ohr geweckt, um hören zu können wie Jünger 50, 4. Durch seine Erkenntnis wird endlich der gerechte Knecht vielen Heil verschaffen 53, 10. Dass hier eine Persönlichkeit mit klar vorgezeichnetem Beruf, etwa dem eines Propheten, Thoralehrers oder Volksleiters (hierüber s. Kap. III) vor uns steht, wird der erste Eindruck jedes Lesers sein. Und zwar gilt sein Beruf sowohl dem ganzen Volke 42, 6 f.; 49, 5–8, wie auch dem gottesfürchtigen Teile desselben 42, 3; 50, 4.

Dass nun von einem solchen Berufe des Ebed an Israel in den sonstigen Kapiteln des Buches schlechterdings nicht die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es bleibt also den Anhängern der Kollektivbedeutung nichts anderes übrig, als in den Stücken den Ebed von dem guten Kerne des Volkes zu verstehen, der an Israel eine Aufgabe und einen Beruf habe. Nun kann ja keinen Augenblick geaugnet werden, dass sich im



alten Testament vielfach eine interne Scheidung Israels findet, dass stellenweise die Frommen als das Volk im engeren Sinne bezeichnet werden und das  $\text{עָם}$  auf diese Weise eine doppelte Bedeutung erhält vgl. bes. Jes. 3, 12; Micha 3, 3; Ps. 14, 4; Ez. 36, 13—15 (König S. 919 f.; Jes. 2, 6 kann allerdings nur auf grund einer unmöglichen Exegese hieher gezogen werden). Ja, bei Deuterocesaja selbst lässt sich dieser Sprachgebrauch nachweisen. Während er im ersten Teile seines Buches Israel schlechthin als eine Grösse betrachtet, als den Ebed bezeichnet und von jeder inneren Differenzierung absieht, lässt sich nicht leugnen, dass er im zweiten Teil, auch wenn, wie wahrscheinlich, 54, 17 b unecht ist (vgl. Duhm z. St.), das Wort „Volk“ im doppelten Sinne gebraucht, nämlich einmal Volk schlechthin 52, 4 etc., und zweitens Volk mit Ausschluss der Gottlosen 51, 7, vgl. mit 50, 10; 51, 1. Aber kommen wir damit der Hebung der Schwierigkeit auch nur einen Schritt näher? Auch dies „Volk“ verhält sich dem Gros gegenüber doch ganz passiv, es wird ermahnt, sich nicht zu fürchten und nicht zu zittern. Und ganz dasselbe gilt von all den Stellen, die König gesammelt hat. Es kann nicht genug betont werden, dass er nicht eine einzige erbracht hat, an der von dem Volke im engeren Sinne eine Aktion in Bezug auf das ganze prädiert würde, überall ist jenes passiv, duldend. Daher ist Königs Schlussbehauptung: „Folglich ist es nicht analogieslos, wenn der dem Heilsplan Gottes im Glauben entsprechenden Minorität eine Aktion (49, 6) in Bezug auf das übrige Israel zugeschrieben ist,“ einfach unrichtig. Doch auch wenn es noch einmal gelingen sollte, eine solche Analogie zu erbringen, die Auslegung der Ebedjahwestücke würde damit nichts gewinnen. Denn erstens sind, wie schon gesagt, hier die Frommen selbst in das Objekt der Aktion des Ebed eingeschlossen 42, 3. 7; 49, 5. 6. 8 — oder waren diese nicht etwa selbst gefangen und zerstreut vgl. 49, 13? —; 50, 4 und zweitens ist, wie sich in Kap. III herausstellen wird, dieser Beruf ein derartiger, dass ihn überhaupt nur ein einzelner ausführen konnte.

b) Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke hat aber auch einen Beruf an den Heiden. Hat sich uns nun unter a ergeben, dass der Beruf an Israel nicht der des Volkes selbst oder seines

guten Kernes sein kann, so folgt das a priori auch schon für diesen zweiten. Denn die volle Identität der Subjekte beider ist 49, 6 so nachdrücklich wie möglich ausgesprochen. Doch setzen wir das vorläufig beiseite. Der Ebed soll den Völkern Recht bringen 42, 1, nicht verlöschen und zerbrechen, bis er das Recht auf Erden aufgerichtet hat, und auf seine Thora harren die Inseln 42, 4; er ist bestimmt zu einem Lichte der Heiden 42, 6; Gott sprach zu ihm: „Ich mache dich zu einem Lichte der Heiden, dass mein Heil bis an das Ende der Erde reiche“ 49, 6. Er wird zahlreiche Völker aufspringen machen, vor ihm werden Könige ihren Mund verschliessen 52, 15.

Wir kommen damit zu einem Punkte, bezüglich dessen allerdings Duhm und Schian etwas übertrieben geredet haben, indem sie sagten, Israel habe überhaupt keinen Beruf. Fassen wir zunächst ins Auge, welcher Art dieser Beruf des Gottesknechtes ist, so lässt er sich in zwei Momente zerlegen: er soll den Völkern das Recht bringen, dasselbe auf Erden aufrichten 42, 1. 4; zweitens, die Kunde von dem Heile der Errettung soll durch ihn wie durch ein Licht zu allen Völkern gelangen 42, 6; 49, 6; 52, 15. Da muss nun auch ich behaupten, dass, so gewiss auch nach Deuterocesaja Israel in erster Linie um seiner selbst willen berufen ist vgl. 41, 8—13, so gewiss doch jenes zweite Moment auch von ihm als ein Moment in dem Berufe Israels aufgefasst ist. Mit Recht verweist König auf 43, 8—10, wo doch gesagt ist, dass das Volk trotz seiner gegenwärtigen Blindheit und Taubheit in dem Völkerkonzerte auftreten wird als ein Zeuge für seinen Gott, dafür, dass dieser retten, helfen, wirken kann vgl. 44, 8 (44, 26; 51, 16 gehören allerdings nicht hierher, da ihre Beziehung auf das Volk nicht zu beweisen ist vgl. Kap. V). Ich füge aber noch weiter hinzu: „Das Volk, das ich mir gebildet, soll meinen Ruhm verkünden“ 43, 21 (von Duhm allerdings angezweifelt); 45, 14: „Vor dir werden sie niederfallen und zu dir flehen: nur in dir ist Gott und keiner mehr, keinerlei Gottheit“ (auch von König genannt); 48, 20: „Lasst dies hören, verkündet es bis an die Enden der Erde, spricht: Jahwe hat seinen Knecht Jakob erlöst“ vgl. 52, 7; 54, 13. Man kann doch einfach nicht behaupten, dass hier Israel keinerlei Aktivität bei-

gelegt werde, vielmehr hat es auch an seinem Teile offenkundig den Beruf, die Botschaft von der  $\text{שְׁמֵרָה}$  Gottes unter den Völkern zu verbreiten. Indes, das ist nun wieder das Richtige an der Behauptung Schians etc., das ist schliesslich ein Beruf, den das Volk, wenigstens zum Teil, mit der Wüste, mit dem Getier der Steppe, mit Bäumen etc. gemein hat vgl. 42, 11; 43, 20; 55, 12 f. etc.

Ganz anders aber steht es mit dem ersten von uns konstatierten Momente: der Ebed soll den Völkern auch  $\text{מִשְׁפָּט}$  bringen und dies unter ihnen aufrichten (über die eigentliche Bedeutung der Worte vgl. Kap. III § 1). Dazu wüsste ich aus all den Stellen, die von dem Volke handeln und in denen sich so leicht eine Gelegenheit geboten hätte, auch nicht die geringste Parallele. Gewiss, es ist ein vollständig verfehelter Schluss, zu sagen, bei Deuterocesaja übernehme Jahwe noch selber diese Mission 51, 4 ff. (vgl. Duhm), und deswegen müssten die Ebedjahwestücke von einem anderen Verfasser herrühren. Denn selbstverständlich setzt Deuterocesaja hier, falls überhaupt von einer missionierenden Thätigkeit Gottes die Rede ist (vgl. Kap. III), voraus, dass derselbe irgend welche Organe hat. Aber er sagt eben nicht, ob er hier einen individuellen Ebed, oder die Propheten oder das ganze Volk sich als ein solches denkt.

König klammert sich immer wieder an 41, 15 f. und verwendet diese Stelle folgendermassen: „Wie Israel als Teilnehmer am Völkergericht gegen die trotzigigen Gottesfeinde mit Gewalt auftreten muss (41, 15 f.), so wird es den Demütigen mit Nachsicht entgegentreten“ S. 924. Nun ist ja bekannt, dass die Auslegung von 41, 15 f. nicht ganz sicher ist. Während der Kontext von 41, 12 f. thatsächlich darauf führt, bei den Bergen und Hügeln an feindliche Mächte in der Völkerwelt zu denken, legen v. 17 ff. wie 40, 4; 42, 16 die Deutung auf Hindernisse bei der Heimkehr näher (so Dillmann). Immerhin mögen die Ausdrücke in v. 15 selbst die Wagschale etwas mehr zu Gunsten der Erklärung Königs neigen. Also auch das zugegeben, kann man wirklich 41, 15 und 42, 2 in einem Atemzuge nennen? Können das verschiedene Seiten einer und derselben Sache sein? Passt zu dem Triumphliede, welches sich nach 41, 16 aus dem Munde

Israels auf den Trümmern der Feinde erhebt, das: „er wird nicht schreien“, passt zu dem: „ein Sturmwind wird sie zerstreuen“, das: „glimmenden Docht wird er nicht löschen“ etc.? Was hat das bewusstlose Vertilgungswerkzeug in der Hand Gottes von 41, 15 f. mit der bewusst sichtenden und schlichtenden Persönlichkeit von 42, 1 ff. zu schaffen? Muss man nicht eher gerade umgekehrt aus 41, 15 f. schliessen, dass Israel von Gott schlechterdings nicht beauftragt sein kann mit dem, was 42, 1 bis 4 als Beruf des Ebed erscheint? Jedenfalls, so wenig aus jener Stelle, so wenig kann aus 42, 13; 43, 3 geschlossen werden, dass nach Deuterocesajas Auffassung Israel die Aufgabe habe, מִשְׁפָּט und הוֹרָה unter den Völkern zu verbreiten. Auch das Bekenntnis der Völker zu Israels Gott 45, 14 gründet sich nur darauf, dass dieselben Israels wunderbare Errettung gesehen oder davon gehört haben (vgl. das erste Moment), nicht darauf, dass sie von Israel religiös-sittliche Unterweisung erhalten haben.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Ist Israel nach Deuterocesajas sonstigen Schilderungen überhaupt auch nur befähigt zu solcher Aufgabe? Nur ein einziges Mal in seinem ganzen Buche spricht Deuterocesaja aus, dass das Volk schon jetzt die richtige Thora besitze, 51, 7, und auch da mit unverkennbarer Betonung, dass dieselbe Herzeseigentum nur bei einem gewissen Teile sei. Dass es ein Inhaber der מִשְׁפָּט sei, hören wir bei ihm überhaupt nicht, obwohl er natürlich von ihrem objektiven Vorhandensein in Israel geradeso überzeugt ist wie jeder Israelit. Wohl aber hören wir, dass das Volk blind und taub ist 42, 18, dass es nicht auf die Thora gehört 42, 24 und nichts zu Herzen nahm 42, 25, dass es gesündigt hat vom Erzvater an bis auf den heutigen Tag 43, 22—28, starrsinnig ist 46, 12, dass es nur den Namen Israel führt und nicht in Treue oder Gerechtigkeit sich nach Gott nennt 48, 1 f., dass es einen Nacken von Eisen hat 48, 4, abtrünnig ist vom Mutterleibe an 48, 8 (eine schöne Parallele zu 49, 1!), die Befehle Gottes nicht beachtet 48, 18 vgl. 50, 1. 10; 51, 17 ff. Und dies Volk soll den Beruf haben מִשְׁפָּט und הוֹרָה zu verbreiten?

Aber man sagt, natürlich soll auch erst das Volk umgewandelt werden, soll doch nach 44, 3 ff. der Geist Gottes über das-



selbe ausgegossen werden, das bisher Dürre befruchtend. Indessen, einmal ist, so gewiss auch Deuterijosaja nach 48, 18 f.; 54, 13 nach oder bei der Rettung eine sittlich-religiöse Umwandlung Israels erwartete, gerade an dieser Stelle von einer solchen als von einer unmittelbar bevorstehenden überhaupt nicht die Rede, der hier genannte עֶבֶד ist überhaupt kein sittlich-religiöses Prinzip, sondern die gottgeschenkte neue Lebenskraft des fast erstorbenen Volkes. Und zweitens, was hilft uns dies zukünftige Israel, da der Ebed der Stücke ja schon in Ausübung seines Berufs begriffen ist, wenschon er den Gipfel desselben noch nicht erreicht hat vgl. 42, 1. 6; 49, 4—6; 50, 4. Derweil aber ist Israel noch immer abtrünnig. Was bleibt also übrig? Man sucht auch hier wieder den Begriff „Volk“ auf den guten Kern einzuschränken, unbekümmert darum, dass Deuterijosaja einen solchen Kern im ersten Teile seines Buches überhaupt nicht kennt, sondern nur ein ganzes Israel. Doch bei der Widerlegung dieser Ansicht wollen wir uns nun nicht mehr aufhalten vgl. § 3. Es ist eine Thatsache, dass das Thun und Handeln des Gottesknechts der Ebedjahwestücke von dem Israels in dem sonstigen Buche so verschieden ist, dass eine Identität beider unmöglich wird.

2) Wir kommen zu der zweiten Seite in dem Berufe des Gottesknechts der Ebedjahwestücke, der passiven. Und diese thut nun vollends dar, dass jede Beziehung jenes auf das Volk einfach unmöglich ist. In dem Berufe, der ihm von Gott auferlegt ist, hat der Ebed auch zu leiden, Entsetzliches, fast Übermenschliches. Wie nun wird dies geschildert und beurteilt? Die erste Stelle, in die das Leiden des Ebed wenigstens schon hineinspielt — mag man sie nun deuten, wie man will, worüber in Kap. III § 2 — ist 49, 4: „Und ich sprach: vergebens habe ich Mühe gehabt, für nichts und nutzlos meine Kraft aufgezehrt — jedoch mein Recht steht bei Jahwe und mein Lohn bei meinem Gott.“ 50, 5 ff. wird das Leiden, welches er erduldet, näher geschildert: freiwillig (vgl. „ich widerstrebte nicht, wich nicht zurück, meinen Rücken bot ich“ etc.), in vollster Gottergebenheit und Gewissheit seiner schliesslichen Hülfe (v. 7—9) hat er geduldig alles getragen. Die Krone dieser ganzen Schilderung bildet dann 53, 2—10 a. Die Hauptmomente, die uns hier ent-

gegentreten, sind auch zunächst das Freiwillige, Geduldige, Gott-ergebene des Leidens v. 5, 7, 12 b, es kommt aber noch als neues Moment hinzu, dass dies Leiden ein solches für andere, ein deren Sünden sühnendes war v. 4, 6 b, 8 b—10 a, 12 b.

Von wem wird hier gehandelt? Wir kommen damit noch einmal auf die Frage zurück, deren Beantwortung wir in § 3 abbrechen mussten, die Haupt- und Kardinalfrage des ganzen Problems. Denn da wir das meiste Material zur Lösung dieses in Kap. 53 besitzen, so ist schliesslich die entscheidende Frage, wer hier in v. 1—6 spricht und von wem in dem ganzen Kapitel gesprochen wird. Aus der rein äusserlichen Betrachtung desselben in § 3 ergab sich uns, dass v. 1—6 sowohl von dem Propheten im Namen Israels wie von den Heiden gesprochen sein, dass danach hier der Ebed sowohl ein einzelner, wie das Volk Israel sein könnte, dass aber v. 8 a priori für ersteres spräche. Die Auslegung, der Ebed wäre der fromme Teil Israels oder der Prophetenstand, kommt hier von selbst in Wegfall, erstens weil, wenn v. 1—6 der Prophet überhaupt spricht, derselbe selbstverständlich auch im Namen des frommen Teils Israels, zu dem er gehört, mit „wir“ redet und nicht etwa in dem der Gottlosen; zweitens, weil das gottlose Israel im Exil um nichts besser weggekommen war als das fromme, sondern ganz dasselbe hatte leiden müssen; und drittens, weil hier von einer internen Scheidung Israels auch nicht die leiseste Spur zu entdecken ist. Geradezu unsinnig aber würde bei diesem Kapitel wie bei 50, 4 ff. die Deutung des Ebed auf die Idee des Volkes, „das Volk an sich“, denn wohl könnte nach Analogie von 50, 1 die Selbsthingabe des Lebens allenfalls auf dies gedeutet werden, wie aber die Idee des Volkes soll gezeisselt werden können 50, 6; 53, 5 f. und zwar mit Hieben, die eigentlich den einzelnen Volksgliedern gebührten, von denen diese aber verschont geblieben sind, das hat noch nie ein Ausleger angegeben.

Die erste Frage nun, die wir zu beantworten haben, lautet: Findet sich in dem einfachen Wortlaut von v. 2—6 irgend ein Hinweis, von wem dieselben wollen gesprochen sein? Giesebrecht S. 163 wird hier doch wohl etwas zu scharfsinnig, wenn er zu gunsten seiner Auslegung auf die Heiden sagt: „Zu be-

achten ist auch, dass die Redenden den Knecht für einen von אֱלֹהִים Geschlagenen gehalten haben, ehe die Machtthat des Gottes Israels sie eines bessern belehrte und sie davon überführte, dass Jahwe ein lebendiger Gott sei“. Denn es dürfte doch kein Zweifel sein, dass מַכָּה אֱלֹהִים sich einfach als sprichwörtlicher Ausdruck erklärt nach Art des: „wie Elohim Sodom und Gomorrha zerstörte“ Am. 4, 11 etc. Dass v. 6 mindestens geradesogut von den vorexilischen Israeliten wie von den Heiden gesagt werden konnte, wird ja wohl niemand leugnen vgl. Ez. 44, 10; 48, 11; Ps. 58, 4; 119, 176; Jer. 3, 6; 2, 25. 33. 36; 50, 6! Hingegen vermisste ich bei Giesebrecht eine Erklärung des נָקָה v. 5. Den Heiden ist es doch, während Israel litt, so gut ergangen, daraus wird ja die ganze Theodicee von Giesebrecht u. a. abgeleitet, was bedurften die also einer Heilung? Für eine geistliche Bedeutung des נָקָה aber gibt es im alten Testamente keinen Beleg (auch Jer. 3, 22; Hos. 14, 5 nicht, wo von den Folgen des Abfalls die Rede ist).

Und die zweite ausschlaggebende Frage lautet so: kann Deuterocesaja den Heiden, nachdem dieselben Zeugen der Erhöhung Israels geworden sind, Worte in den Mund legen, des Inhalts, dass dies sein Leiden, die Gefangenschaft und das Exil freiwillig, geduldig und zur Sühne für die Sünden der Völker auf sich genommen habe, oder nicht? Und unsere Antwort darauf ist ein entschiedenes Nein. Nicht etwa deswegen, weil diese Anschauung eine ganz neue, bis dahin unerhörte und später nicht wieder nachzuweisende wäre, derartiges finden wir bei Deuterocesaja auch sonst vgl. 45, 1 etc.; wohl aber deswegen, weil diese Anschauung allen sonstigen dahin zielenden Äusserungen desselben direkt ins Angesicht schlägt. Wir müssen da zunächst noch einmal auf das zurückgreifen, was wir soeben schon unter 1) betont haben.

Israel soll geduldig und gottergeben sein Leid, die Strafe des Exils und den Hohn der Völker auf sich genommen haben? Resigniert, fatalistisch hat es sich nach Deuterocesaja darein ergeben, gleicht Blinden und Tauben 42, 25, nennt sich äusserlich nach Jahwe weiter, aber ermangelt jedes lebendigen Zutrauens zu ihm 48, 1 f., hat Nacken und Stirne hart wie Eisen gemacht

48, 4, spricht: Der Herr hat mich verlassen 49, 14, ich bin von Gott geschieden 50, 1; als dieser helfend kam, hörte niemand 50, 2. Welche einschmeichelnden Klänge muss Deuterocesaja anwenden, um dem Volke nur ein wenig Zutrauen, Mut und Glauben wieder einzuflössen! Und diesem verzagten Volke sollen zu gleicher Zeit Worte in den Mund gelegt werden wie: „Mein Lohn steht bei meinem Gott; ich machte mein Antlitz hart wie Kiesel und weiss, dass ich nicht zu schanden werde“?

Und nun soll gar dies Leiden vom Propheten als ein freiwillig übernommenes und sühnendes dargestellt sein! Im Namen des ganzen Volkes bekennt er zuvor: „War es nicht Jahwe, gegen den wir uns versündigt haben, auf dessen Wegen man nicht wandeln wollte und auf dessen Weisung man nicht hörte“ 42, 24 f. Er macht die grosse Abrechnung mit ihm: „Nur Beschwerde hast du Gott gemacht mit deinen Sünden, ihn belästigt mit deinen Vergehungen; dein erster Ahnherr sündigte und deine Mittler empörten sich wider ihn“ 43, 22—28. Er hat das furchtbare Verdikt gefällt: „Ganz und gar bist du treulos und heissest Übertreter vom Mutterleibe an“ 48, 8. Vgl. 47, 6; 48, 9. 11; 50, 2; 51, 17. Wohl hat Israels Leid auch einen Zweck gehabt, aber nur den, das Volk selbst zu läutern 48, 10; 54, 8 f.

Angesichts solcher Stellen aber will man das Wort: „Obwohl er keinen Frevel gethan und kein Betrug in seinem Munde war“ 53, 9 oder: „Er liess sich (freiwillig) unter die Übelthäter zählen“ 53, 12 auf Israel deuten? Fürwahr, nicht eine Theodicee, eine Parodie wäre das ganze Kapitel. Ich stimme durchaus mit Giesebrecht (S. 181) darin überein, dass hier nicht eine absolute Sündlosigkeit des Knechtes Jahwes ausgesagt wird. Nicht Sündlosigkeit, sondern Unschuld an dem betreffenden schweren Leid wird von dem Knechte prädiziert, aber gerade das Gegenteil wird ja an jenen Stellen von dem Volke behauptet. Da bleibt kein Raum für die Sühnung der Sünden anderer.

Und doch behauptet man immer wieder, bei Deuterocesaja einige Gedankenlinien aufweisen zu können, die auf diese Auffassung hinführen mussten. Man verweist auf 40, 2, dort stünde doch, Israel habe Zwiefaches für alle seine Sünden empfangen. Wenn der Prophet hätte ahnen können, dass dieser poetische



Ausdruck noch einmal so würde gepresst werden! Indes übersieht man denn ganz das davorstehende: „Seine (Israels) Schuld ist abgetragen“? Man lese Jer. 16, 18, was für Verschuldung etwa Gott doppelt vergilt, und dann verwerte man jene Stelle noch für die Deutung des unschuldig leidenden Gottesknechts. Oder man erinnert an 50, 2, das ist wohl noch unglücklicher. Giesebrecht S. 179 fragt: „Wie könnte der Prophet zwischen der schuldlosen Mutter (dem Volke als solchem) und den schuldigen Kindern (seinen Zeitgenossen) unterscheiden und um der Sünden dieser willen jene bestraft sein lassen? Zeigt sich hier nicht deutlich ein Ansatz zum Gedanken des stellvertretenden Strafleidens?“ Indes dagegen ist zu sagen, einmal, dass, wenn wir in dem Bilde bleiben, 53, 3—5. 7—9 nicht von dem handeln würde, was die unschuldige Mutter, sondern, was die Söhne erlitten haben, dieselben Söhne, von denen es 50, 1 heisst: „Um eurer Verschuldungen willen seid ihr verkauft“, und zweitens, dass doch ein himmelweiter Unterschied ist zwischen dem Gedanken: das Volk leidet um der Sünden seiner Söhne willen, und dem: das Volk leidet um anderer Völker willen. Jenes ist allerdings ein Grundgedanke, der das deuterocesajanische Buch von Anfang bis zu Ende durchzieht, während dieser ihm vollständig fremd, ja gerade durch jenen von ihm ausgeschlossen ist. Fast unverständlich aber ist, wie König S. 910 f. in diesem Zusammenhange auf 52, 3 f. verweisen kann. Das הָאֱלֹהִים und בְּאֶפְסָה hier hat doch mit Israel überhaupt nichts zu thun, sondern besagt einfach, dass die Weltmächte, die Israel gefangen hielten, Jahwe nichts dafür gegeben hätten vgl. Ex. 21, 2. 11; Num. 11, 5, deshalb kann er nun sein Volk ohne jegliches Lösegeld von ihnen zurückfordern vgl. 50, 1. Hier wird die Frage, inwieweit Israel an seinem Teile aus sittlich-religiösen Gründen das Exil verdient hatte, überhaupt nicht berührt und nur die Möglichkeit der Zurückführung ohne Lösegeld an die Babylonier bzw. Perser ins Auge gefasst vgl. 49, 24 ff. Und wenn König auf einige andere Stellen wie Jes. 10, 7; Jer. 50, 7. 11. 17 ff.; 51, 6 ff. etc. verweist, in denen gesagt wird, dass Israel mehr als das an sich nötige einfache Quantum von Unglück erlitt, so ist schon zu Jes. 40, 2 betont, dass diese nicht als ein Ansatz zum Gedanken des

stellvertretenden Strafleidens aufgefasst werden können, nicht auf einer Linie liegen, die zu diesem hin, sondern eher von ihm abführt, weil nur schwere Sünder so gestraft werden, nicht aber relativ Unschuldige.

Aber man sagt: es ist eben ein ganz verschiedener Gesichtspunkt, unter dem Israels Leid betrachtet wird, in den früheren Kapiteln wird dies an der Sünde desselben selbst, in Kap. 53 an dem Schicksale der Heiden und deren sittlich-religiösem Wandel gemessen (Giesebrecht S. 181). Freilich, wer wollte leugnen, dass sich daraus eine verschiedene Darstellung auch bei einem und demselben Verfasser ergeben musste; aber darf dieselbe zu direkten Widersprüchen führen, zumal in dem innersten Zentrum der prophetischen Predigt, der sittlich-religiösen Beurteilung seines Volkes? Und es hilft alles nicht, solche schlechthin unvereinbaren Widersprüche würden bei jener Deutung auf das Volk vorliegen vgl. 53, 9 mit 48, 8. Und nicht einmal der Ausweg bleibt, dass man sagen könnte, jene Worte seien den Heiden in den Mund gelegt, denn sie sind eigenste prophetische Rede. Zudem muss betont werden, dass in nuce die Auffassung von Kap. 53 schon in 50, 4—9 steckt, und da ist von einem Messen an den Heiden keine Rede.

Man sucht weiter dem Deuterocesaja, um ihn vor dem Vorwurf des Selbstwiderspruches zu sichern, etwas nachzuhelfen und verweist „auf die vielen Gottesmänner aller Stände, welche Israels Geschichte begleitet haben, auf die lebhafteste religiöse Bewegung, welche, durch jene erweckt, das Volk von je an durchweht hat“ (Giesebrecht S. 180). König erinnert an die anavim und saddiqim, die zu allen Zeiten als Stellvertreter der ganzen Gesamtheit anerkannt werden konnten (S. 911, 920 f.), Smend (S. 356) an die Propheten. Ja, wenn nur Deuterocesaja selbst ein einziges Mal etwas von diesen als einem guten Kerne in vorexilischer Zeit hätte verlauten lassen, wenn er nur nicht das harte Wort gesprochen hätte: „Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt und deine Mittler empörten sich wider mich“ 43, 27 oder „Übertreter vom Mutterleibe an“ 48, 8, wenn nur nicht das Verdikt über die Söhne des Volkes 50, 1 geradezu auf alle ausgedehnt wäre 51, 18. Deuterocesaja ist kein Polterer und Eiferer, aber gerade,

je glänzender, reiner und beseligender ihm die Zukunft erscheint, die nun unmittelbar vor der Thür steht, um so dunkler, auch in sittlich-religiöser Beziehung, die Vergangenheit. Thatsächlich hat kaum ein Prophet ein schärferes Urteil über die vorexilische Zeit gesprochen trotz all seiner Weichheit als er. Nur zwei glänzende, leuchtende Fakta in ihr kennt er: Israels Berufung zum Ebed in Abraham und die Rettung aus Ägypten, an sie klammert er sich, sie verbürgen ihm neben dem lebendigen Wort, dass Zion eine Auferstehung feiern wird vgl. 41, 8 ff; 43, 1. 17; 44, 2; 51, 10, und gerade von diesen findet man in Kap. 53 nichts. Aber das bisherige traurige Schicksal ist ihm kein Rätsel, das war ein wohlverdientes, Israel sollte und musste durch dasselbe geläutert werden 47, 6; 48, 10. Daher ficht ihn auch nicht an, dass die Heiden bis jetzt über den armen Gottesknecht triumphieren; er ist ja des binnen kurzem eintretenden Triumphes seines Gottes gewiss 46, 1; 42, 13; 45, 14; 49, 22 etc., um seines Namens willen muss dieser helfen 43, 25; 48, 9; 49, 26, jetzt werden andere Völker für Israel dahingegeben 43, 3 f.; 51, 23, schon stimmt er das Triumphlied über Babels Fall an Kap. 46; 47; nach demselben wird auch Israels Name bis an die Enden der Erde erschallen und die Völker werden sich vor ihm niederwerfen 45, 4. 14; 48, 20. Die Frage der Theodicee in Bezug auf Israels Schicksal konnte ihm also nicht viel zu schaffen machen; man imputiert ihm quälende Fragen, die gar nicht für ihn existierten.

Und nun erinnern wir uns zum Schlusse noch einmal an die oben konstatierten Fakta, dass 53, 5 b einer Deutung auf die Heiden als Redende von vornherein nicht günstig war, dass v. 8 so, wie er auf uns gekommen ist, a priori die Möglichkeit ausschliesst, dass der Ebed, von dem das Kapitel handelt, das Volk ist. Werden wir dann noch einen Augenblick zögern, diese Deutung als unmöglich bei Seite zu stellen? Sie wäre zu teuer erkaufte, sie würde den Deuterojesaja zu einem unklaren Kopfe voll der stärksten Selbstwidersprüche degradieren. Oder wir müssten zwei verschiedene Verfasser annehmen (so z. B. Smend, darüber vgl. Kap. V). Ist aber der Ebed nicht das Volk, so war er ein bestimmtes Individuum in demselben das ist es, was uns

die Erörterung des Berufs desselben im Thun und Leiden überall ergeben hat.

Und damit schliesst sich dies vierte Argument mit den drei anderen zu einer festen Kette zusammen: in den Ebedjahwestücken wird plötzlich im Unterschiede von den sonstigen Kapiteln der Ebed namenlos, der Individualismus in der Schilderung wird bedeutend gesteigert und konsequent durchgeführt, der Gottesknecht tritt dem Volke als eine gesonderte Grösse gegenüber, er hat einen Beruf an Israel und an den Heiden, wie ihn nimmermehr das Volk, zumal nach Deuterocesajas sonstigen Prämissen, auszuführen vermag. So lautet also das Schlussurteil: der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist ein vom Volke zu unterscheidendes Individuum.

#### § 5. Die Argumente für die kollektivische Deutung.

Angesichts des von uns erwiesenen Thatbestandes wird manchem der Gedanke kommen, wie es nur möglich sei, dass immer von neuem wieder die Behauptung auftritt, der Ebed im deuterocesajanischen Buche sei überall mit dem Volke identisch. Mancherlei Gründe, die dafür angeführt werden, haben wir schon in § 1—4 bei der Einzellexegese zurückgewiesen. Aber das waren gerade die Punkte, bei denen sich diese Deutung a priori in prekärer Lage befindet. Es ist nun eine selbstverständliche Pflicht für uns, auch die tiefsten treibenden Motive dieser Auffassung zu hören und auf ihre Haltbarkeit hin zu prüfen. Wir möchten dieselben, nachdem wir sie sine ira et studio gesammelt haben, folgendermassen gruppieren.

1) Das erste Argument ist von uns bereits in § 1 genannt. Es ist dasjenige, welches König S. 914 so formuliert hat: „Endlich lässt sich nicht die Frage unterdrücken: wie hätte der Autor von 42, 1—4 u. s. w. neben den kollektivistischen Ebedjahwe den individuellen stellen können ohne Andeutung eines so totalen Überganges?“ Ähnlich Budde S. 32 f., Halévy S. 196. Diese Argumentation geht indes immer von der zwar früher vorgetragenen, von vielen aber jetzt aufgegebenen Auffassung aus,

dass es sich beide Male um Ideen handle. Dann freilich bliebe nur noch der Ausweg anderweitiger Entstehung und einer Interpolation der Stücke. Jene Begründung fällt aber in sich zusammen, sobald die Ebedjahwestücke sich mit einer realen Persönlichkeit beschäftigen, die den Zeitgenossen unter jenem Titel bekannt war. Ja, wir haben schon in § 1 angedeutet und werden in Kap. V darauf zurückkommen, dass sich jenes Argument sogar umdrehen, dass sich aus der nachdrücklichen Beifügung Israel oder Jakob 41, 8; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 auch umgekehrt folgern lässt, dass in allen Stellen, wo diese fehlt, eben nicht Israel, sondern ein Individuum gemeint sei.

2) Dem zweiten Argumente ist besonders gründlich Budde, ähnlich aber auch König nachgegangen. Sie verweisen auf die genauen Parallelen in den Aussagen über das Volk und denen über den Ebed der Ebedjahwestücke. Budde z. B. macht S. 31 aufmerksam auf das „mein Erwählter“ 42, 1 und „den ich erwählt habe“ 41, 8, „ich stütze ihn“ 42, 1 mit „ich stütze dich“ 41, 10. Er stellt zusammen 49, 3 a mit 41, 9 b; 49, 1 b mit 41, 8. 9 a; 50, 7—9 mit 41, 10 f. S. 16 f. weist er die Parallelen zwischen 50, 4—9 und 51, 4. 7. 8 auf, wo von dem Volke geredet wird. König (The ex. book S. 181 f.) verweist besonders darauf, dass 52, 1—12, wo vom Volke gehandelt wird, eine genaue Parallele zu 52, 13—53, 12 sei. Auch von 54, 1 ff. lässt sich ja ähnliches beweisen. Vgl. noch 44, 23 b mit 49, 3 b; 49, 7 mit 52, 15.

Hat dies Argument nun eine Beweiskraft? Sicher dann, wenn nicht auf der anderen Seite auch die stärksten Verschiedenheiten zwischen den Ebedjahwestücken und den sie umgebenden vom Volke handelnden Abschnitten nachzuweisen wären. Dieser Beweis aber ist ja gerade von uns soeben unter § 4 eingehendst geführt. Solange also, um nur jedesmal noch ein Beispiel herauszugreifen, 42, 2 f. ein Wort wie 41, 15 f.; 49, 1 eins wie 48, 8; 50, 7 eins wie 50, 2, auch 51, 7 b gegenübersteht, so lange nicht nachgewiesen wird, dass in 52, 1—12 oder 54, 1 ff. wenigstens ein Ansatz zu dem Gedanken, das Leiden des Volkes habe eine stellvertretende Bedeutung gehabt, vorliegt, so lange wird man jener Beobachtung keinerlei Beweiskraft zuerkennen.



Aber erledigt sich dieselbe nicht auf einem anderen Wege aufs beste? Gesetzt nur, der Ebed der Stücke ist ein Volksglied, und zwar, wie das dann ganz selbstverständlich ist, ein solches in leitender Stellung. Ist es dann zu verwundern, wenn er der heilsgeschichtlichen Segnungen seines Volkes auf der einen, der trüben Schicksale desselben auf der anderen Seite in besonderem Grade theilhaftig geworden ist? Wäre es dann zu verwundern, wenn das, was er gethan, dem Volke als Muster vorgehalten wird, wenn in der Schilderung von der Erhöhung des Volkes oder parallel derselben die Schilderung seiner Erniedrigung und Erhöhung erscheint? Kurzum, erklärt sich nicht diese Erscheinung aufs befriedigendste, sobald man nur mit der individuellen Erklärung Ernst macht? Wie kann dies Argument nur gegenüber denen von § 2—4 in Betracht kommen!

3) Man sagt weiter, auch der Ebed der Stücke wird ja Völkern gegenübergestellt, diese kennen genau sein Schicksal, er muss daher selbst ein Volk sein vgl. 42, 6 b; 49, 1. 6 b; 52, 15. Giesebrecht S. 178 sagt: „Es liegt auf der Hand, dass auch ein einzelner israelitischer König nicht genügt, um eine solche Sprache zu erklären.“ Dem hat er sogar vorausgeschickt: „Denn zu einer einzelnen Person wie dem Messias können ja die Völker als solche während ihres irdischen Daseins, wo sie in die Schranken der Endlichkeit, des Raumes und der Zeit gebannt sind, keine Stellung nehmen.“ Das ist wieder eine der in weisem Tone vorgetragenen unglaublichen Behauptungen Giesebrechts; durch welches Zaubermittel werden denn eigentlich die Völker den Schranken von Raum und Zeit entnommen, wenn sie Israels Schicksal sehen und anstaunen sollen 52, 10? ist das auf natürlichem Wege in einem Zeitalter ohne Telegraphie und Eisenbahn buchstäblich möglich? Es soll, sagt Giesebrecht, unmöglich sein, dass die Völker von einer nur innerhalb Israels lebenden Person Notiz nehmen. Ja, ist denn ein König eine solche, drückt er nicht gerade in antiker Zeit dem Volke nach aussen hin seine Signatur auf (vgl. z. B. Salomo)? Wie stehts denn mit dem Koresch? Nimmt nicht nach Deuteriojesaja das ganze Weltall von demselben Notiz vgl. 41, 1 ff. 25; 45, 6; stehen diesem nicht auch die Völker gegenüber vgl. 41, 5? Erwartet Israel nicht

ganz dasselbe von seinem Davidsspross? Vgl. Jes. 11, 10. Das alles ist gewiss zum Teil poetische Redeweise, es erklärt sich aber zum anderen aus der übersprudelnden Glaubens- und Hoffensfülle Deuterocesajas, die keine Schranken anerkennt vgl. 48, 20; 49, 22; 51, 4 ff. hat aber noch eine dritte Wurzel. Wir befinden uns in einer Weltstadt, wo die Völker und Nationen sich drängen 47, 15, wo Könige ohne Zahl, gefangene und tributäre beisammen sind (vgl. den Cyrusstein) und wo man wohl den Eindruck haben konnte, dass ein von dort ausgehendes Ereignis die ganze Welt durchzucken müsse. Warum nicht ein solches, welches Israels König betraf? Obwohl wir damit unserer eigenen Untersuchung vorgreifen, bitten wir den Vers zu lesen, der von dem gefangenen König Jojachin handelt: „Und er redete freundlich mit ihm und setzte seinen Stuhl über die Stühle der übrigen Könige, die bei ihm in Babel waren“ etc. 2 Reg. 25, 28. Sollte von einem solchen Schicksal nicht gesagt werden können, dass es auf Könige und Völker Eindruck macht? Vgl. auch Esther 1, 11. Es kommt also nur darauf an, die richtige Persönlichkeit zu finden; dann verliert auch dies Argument jede Beweiskraft.

4) Das letzte Argument, welches uns überall entgegengetreten ist, berührt sich noch zum Teil mit dem dritten. Man sagt, es finden sich in den Ebedjahwestücken einige Stellen, die jeder Auslegung auf ein Individuum spotten. Wir haben zwei Serien citiert gefunden. Zunächst verweist man auf 42, 1. 4. 6; 49, 6, wo gesagt wird, dass der Ebed die Heiden zur Erkenntnis Gottes bringen würde. Bei diesen Stellen würde jede Auslegung auf ein Individuum phantastisch und absurd. So Budde S. 8, Bertholet S. 8: „Nicht nur seiner zeitlichen Ausdehnung, auch seinem Inhalte nach geht es weit über das hinaus, was von einem einzelnen geschichtlichen Individuum gesagt werden kann.“ Ähnlich Smend S. 353. Es muss uns hier genügen, dem gegenüber noch einmal auf die soeben schon herangezogene Stelle 45, 5 f. zu verweisen: „Ich gürtete dich, ohne dass du mich kanntest, damit sie erkennen sollten da, wo die Sonne aufgeht und wo sie niedergeht, dass es niemanden gibt ausser mir“, und daran die Frage zu knüpfen: sollte Deuterocesaja von dem Auftreten eines Sohnes seines Volkes nicht dasselbe, wenn nicht noch

viel mehr haben erwarten können als von dem eines persischen Königs? Vgl. wieder Jes. 11, 10. Im übrigen aber haben wir hier nur zu konstatieren: erstens, es fragt sich, ob jene Forscher die genannten Verse richtig interpretieren, und zweitens, ob bis jetzt schon einmal die richtige Persönlichkeit ins Auge gefasst ist, auf die sie passen (vgl. zu jenem Kap. III, zu diesem VI).

Zweitens wird immer wieder auf Kap. 53 verwiesen und behauptet, bei der Deutung desselben auf ein Individuum ergebe sich überhaupt kein klar vorstellbares Geschichtsbild (Budde S. 5 f.; Giesebrecht S. 173). Der Ebed würde in demselben nicht nur als elend und niedrig, sondern auch als aussätzig und schliesslich doch wieder als eines gewaltsamen Todes gestorben geschildert; kaum sei er tot, da würde ihm langes Leben und Nachkommenschaft verheissen, ohne dass etwa von einer vorausgegangenen Auferstehung die Rede sei. Alles aber erkläre sich, sobald der Knecht ein Kollektivum, Israel sei, sobald es sich um Bilder für die Leiden des Volks und den schliesslichen Tod desselben im Exil handle, aus dem es sodann zu langer, glücklicher Existenz wieder erlöst werde. Man verweist auf die Parallelen in den Psalmen und bei den Propheten vgl. Amos 5, 1; Hos. 6, 1 ff. etc.

Dagegen haben wir hier vorläufig zu sagen, dass wir schon im Serubbabel bewiesen haben, dass der Aussatz des Ebed nur in dies Kapitel hinein interpretiert ist (vgl. S. 162), und dass ein Teil der zweiten Schwierigkeit schwindet, wenn man an eine Entrückung denkt. Es wird sich aber fragen, ob es mit dem Tode nicht geradeso steht wie mit dem Aussatz und ob die Schuld daran, dass Kap. 53 bei individueller Deutung bis jetzt kein vorstellbares und allen einleuchtendes Geschichtsbild ergeben hat, nicht einfach daran liegt, dass die Vertreter derselben das Kapitel bis jetzt noch nicht richtig interpretiert haben und also auch hier ein exegetischer Fehler zu grunde liegt.

Indem wir also im Gedächtnis behalten, dass wir an unserem Teile noch den Beweis zu liefern haben, dass 42, 1. 4. 6 b; 49, 6 b; Kap. 53 auch bei der Beziehung auf ein Individuum einen guten Sinn ergeben (vgl. Kap. III und VI), schliessen wir diese Erörterung dahin ab, dass sich im übrigen keinerlei Argument

gefunden hat, welches uns in der durch § 1—4 gewonnenen Überzeugung wankend machen könnte: der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist ein Individuum.

---

## Kapitel II.

Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist keine zukünftige und keine abstrakte Idealgestalt, sondern ein realer Zeitgenosse des Verfassers.

Indem wir nun ein klareres Bild von der Persönlichkeit des Gottesknechts zu gewinnen suchen, tritt uns zunächst die Frage entgegen: wird dieselbe vom Verfasser der Ebedjahwestücke als eine zeitlose dargestellt, als eine zukünftige erwartet oder als eine zeitgenössische geschildert? Hier nämlich teilen sich schon die Wege der in Kap. I in der Behauptung zusammengehenden Forscher, dass der Ebed ein Individuum sei. Während Duhm und Kittel ebenso wie wir im „Serubbabel“ im Ebed einen Zeitgenossen des Verfassers der Stücke sehen, ist in neuerer Zeit, wie früher Delitzsch und Bredenkamp, besonders energisch Ley dafür eingetreten, dass es sich in diesen um einen Mann der Zukunft handle, den künftigen Messias (vgl. *Histor. Erklär.* S. 70 ff; *Stud. und Krit.* 1899 II S. 163 ff.). Ihm hat sich Laue angeschlossen, in Bezug auf Kap. 53 allerdings wieder seinen eigenen Weg gehend. Ebenso erblickt Orelli (*D. alttest. Weiss. v. d. Vollend. des Gottesreiches* S. 451 ff.) in dem Ebed eine rein ideale Gestalt.

Nicht hierhin aber darf, wie mir scheint, Rothstein gerechnet werden (so Bertholet S. 8), wenn er sagt: „Es scheint in der That der Prophet 42, 1 auf eine bestimmte Persönlichkeit hinzuweisen, in der sich, wie er hoffte, die messianischen Verheissungen zugleich mit der dem Volke geltenden Heilsankündigung

erfüllen würden.“ (Einleitung S. 261). Freilich besitzt der Ausdruck nicht ganz die wünschenswerte Deutlichkeit. Erwähnen möchten wir hier aber schliesslich noch Cheynes eigenartige Auffassung. Er erblickt in dem Ebed eine ideale Persönlichkeit, von dem Dichter auf Grund einzelner thatsächlicher Erfahrungen gezeichnet, um den Zeitgenossen das wahre israelitische Ideal vorzuhalten. (D. relig. Leb. d. Juden etc. S. 83 ff.) Ihm ist also, wenn ich so sagen darf, diese Persönlichkeit eine zeitlose, der Dichter soll ihr Kommen nicht etwa von der Zukunft erwartet haben. Dadurch unterscheidet er sich von Ley etc. Seine Auffassung ist mit der Dillmanns, zum Teil auch der Bertholets verwandt. Dennoch scheint er am besten hier aufgeführt werden zu müssen, eben weil er daran festhält, dass der Dichter mit Bewusstsein eine einzelne Gestalt gezeichnet habe.

Im Serubbabel glaubten wir, auch diese zweite Ansicht kurzer Hand abweisen zu können, weil sie zu den gewaltsamsten exegetischen Künsteleien führe. Wir könnten dasselbe jetzt um so mehr thun, weil dieselbe inzwischen durch König, mit dem wir uns in diesem Punkte wieder treffen, eine sehr gründliche Zurückweisung erfahren hat (vgl. The ex. book S. 163—75; N. K. Z. S. 994—996). Dennoch wollen wir, um unsere Argumentation vollständig zu machen, in aller Kürze die Gründe vorführen, die uns zu einer Verwerfung jener Auffassungen bestimmen. Nur das sei zuvor festgestellt, dass auch Ley, Laue und Orelli nach unserem Dafürhalten ein durchaus richtiges Moment vertreten, nämlich dies, dass es sich in den Ebedjahrestücken um den oder einen Messias handle. In diesem Punkte werden wir ihnen in Kap. III wieder die Hand reichen. Doch nicht darum handelt es sich hier, sondern, da die Annahme, der Ebed sei ein Märtyrer der Vergangenheit, durch 42, 1 ff; 49, 1 ff. ohne weiteres hinfällig wird, um die Kontroverse: zeitlos, zukünftig oder gegenwärtig?

1) Wir beginnen mit 42, 1—9. עֶבֶדְיָ hebt das Stück an. Der Ebed wird also als eine bekannte Grösse vorausgesetzt. Wäre die Persönlichkeit eine zukünftige oder rein ideale, so müsste sie, falls das Stück von Deuterojesaja stammt (Orelli, Ley), im Unterschiede von 41, 8 f. ausdrücklich differenziert werden,



falls es von einem anderen herrührt (Laue), erst recht betont werden, dass überhaupt ein Ebed kommen würde. Aber nein, die Zeitgenossen kennen die Gestalt vgl. 52, 13. Nun ist allerdings in dem folgenden Abschnitt das Meiste, was von dem Ebed ausgesagt wird, zukünftig, ja v. 9 b sagt sogar, dass vieles davon noch nicht einmal zu sprossen begonnen hätte. Aber zwei Perfekta haben wir mit Sicherheit: נָתַתִּי v. 1 und קָרָאתִיךָ v. 6. Der Ebed ist also schon zu seinem Amte berufen und ausgerüstet. Nur die Ausführung desselben ist Sache der Zukunft. Wie hilft sich Ley? „Die Berufung wird als durch einen vorangegangenen Beschluss Gottes bedingt, in v. 1 und 6 durch Perfekta der Vergangenheit ausgedrückt.“ Aber wo in aller Welt steht hier etwas von einem Beschluss? Mit Recht verweist König auf die parallelen Perfekta in 41, 25 und 42, 9.

Zu demselben Resultate aber, dass der Ebed schon gegenwärtig sein muss, kommen wir Ley gegenüber durch folgende zwei Erwägungen. Erstens: auch v. 4 spricht dafür, dass es sich um einen Zeitgenossen, und zwar in einem schon vorgeschrittenen Alter handelt. Denn bei der Deutung auf den überhaupt noch nicht existierenden, rein zukünftigen Messias oder gar auf ein zeitloses Ideal werden die Worte „er wird nicht auslöschen und nicht zerbrechen“ vollständig belanglos; man vermag keine Ideenverbindung aufzuweisen, durch die der Prophet sogleich auch wieder auf das Ende des Ebed geführt wäre vgl. das absolute Zukunftsbild 11, 1 ff., sogar 9, 6. Zweitens: nach Ley stammt das Stück von Deuterocesaja (ebenso Delitzsch, Orelli, Bredenkamp). Dass derselbe die Rettung aus dem Exil und mit ihr den Anbruch der Heilszeit überhaupt mindestens schon in dem laufenden Jahre als unmittelbar bevorstehend ansah, braucht nach 40, 5; 48, 20 etc. nicht erst erwiesen zu werden. Nun wird aber gerade als eine der Aufgaben des Ebed in v. 7 vgl. 49, 5. 6. 8 die angegeben, Israel aus dem Exile zu führen, wie er denn überhaupt der Mittler des nun anbrechenden Heils sein soll. Thatsächlich denkt sich der Prophet denn auch an einer anderen Stelle die Erfüllung der messianischen Hoffnung unmittelbar an das Exil anschliessend 55, 3 ff. Also muss jener doch schon gegenwärtig sein. Denn gerade, wenn Deuterocesaja

sich an dem Buche des älteren Jesaja gebildet haben soll, was Ley mit Recht energisch betont, musste er annehmen, dass der Messias auf dem gewöhnlichen Wege des Geborenwerdens und Heranwachsens, nicht etwa eines plötzlichen Erscheinens zu seinem Berufe heranreifen werde vgl. Jes. 7, 14 ff.; 9, 1 ff., auch Micha 5, 1. Wirklich sagt denn auch 49, 1 unwidersprechlich, dass der Knecht Gottes wie alle anderen Menschen durch Mutterleib geboren, 53, 2, dass er gewachsen sei wie normale Menschen.

Ich verstehe daher einfach nicht, wie Delitzsch S. 432 zu Jes. 42, 1 ff. bemerken konnte: „Es ist also ein Idealbild der Zukunft, der künftige Christus“ und S. 512 zu Jes. 52, 13 ff.: „Der Prophet sieht das Auftreten des Knechtes Jahwes mit der Dauer des Exils und die Erhöhung des K. J., die innere und äussere Wiederbringung Israels, die Bekehrung der Völker mit dem Ende des Exils zusammen.“ Das ist nach meinem Dafürhalten ein so handgreiflicher Widerspruch, dass jedes weitere Eingehen darauf unnötig erscheint. Orelli aber berührt S. 451 ff. diese Schwierigkeit, an der seine ganze Ansicht scheitert, überhaupt nicht. Und Füllkrug betont ganz naiv mehrfach, wie energisch Deuterjesaja vom Ebed als einem zweiten Mose die Befreiung aus dem Exil erwartet hätte vgl. S. 117 etc., ohne sich zu sagen, dass es doch eine bare Unmöglichkeit ist, der Prophet habe sich diese Befreiung erst als in 20—30 Jahren kommend gedacht.

2) Wir wenden uns 49, 1—9 a zu. Kann der Prophet eine zukünftige Person redend einführen, ohne auch nur anzudeuten, dass dieselbe erst kommen wird, oder, falls das Stück von einem anderen Dichter stammt, kann dieser plötzlich ein erst zukünftiges, noch nicht geborenes Ich redend auftreten und auf die eigene Geburt und Berufung zurückschauen lassen, ehe er die Hörer damit bekannt gemacht hat, dass überhaupt ein solches Ich zu erwarten sei? Hier wird die Erklärung Leys bodenlos. v. 1—3 sollen wieder den Beschluss Gottes, von dem abermals kein Wort im Texte steht, enthalten, und alles andere soll ohne weiteres zukünftig sein. Das ist hier nun einfach ausgeschlossen durch die Gegenüberstellung von v. 4 und 5 mit וְאֵנִי. Ley sagt: „Demnach kann auch in v. 4 nicht von der vergeblichen Mühe der Vergangenheit die Rede sein, — sondern v. 4 steht in engster

Verbindung mit den nachfolgenden Verheissungen für die Zukunft; im Verhältnis zu diesen konnten die Mühen nur als vorangehend bezeichnet werden.“ Dann würde wohl zunächst etwa dastehen: „Und sprach ich: vergeblich habe ich gearbeitet u. s. w. so spricht er u. s. w.“ Nun aber steht in v. 5 das וְעָמָה und ist nicht wegzubringen, es verweist kategorisch v. 4 in die Vergangenheit. Aber was sollte überhaupt bei jener Deutung das lange Verweilen bei dem Stadium erfolgloser Mühe? Denn nicht um Mühen handelt es sich, die den Erfolg von v. 5 brachten, sondern um zweck- und erfolglose. Wie aber könnte der Prophet solche dem zukünftigen Messias zuschreiben? Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir v. 8 betrachten. Auch hier blicken die Perfekta auf die Mühen von v. 4 als etwas tatsächlich Vergangenes zurück, denn der Tag der יְשׁוּעָה kann doch nicht der der Geburt v. 1 sein. Wie mit 49, 9 der Prophet sich plötzlich wieder in seiner Zeit befinden kann, vermag Ley natürlich erst recht nicht anzugeben.

Kurzum, wir werden 49, 1 ff. noch einen Schritt weiter geführt als bei 42, 1 ff.; wir hören hier mit vollster Sicherheit, dass der Ebed nicht nur zu seinem Amte berufen ist, sondern demselben eine unbestimmte Zeit lang auch schon in heissen Kämpfen obgelegen hat zu der Zeit, da 49, 1—9 geschrieben. Bis jetzt getröstet er sich noch des zukünftigen Lohnes v. 4 b, aber gerade im Augenblick der Publizierung von 49, 1 ff. ist ihm derselbe in neuer Weise verbürgt v. 5 ff. Dass ebenso an diesem v. 4 jede Deutung auf eine schlechthin ideale Gestalt scheitert, ganz abgesehen von v. 5 ff. kann doch nicht geleugnet werden: hier steht in seinem Ringen für seinen gottgeordneten Beruf ein Mensch mit Fleisch und Blut vor uns, der klagen und verzagen, der aber auch auf Lohn und Recht hoffen kann, und dem schliesslich solches zu teil wird. Dagegen eine Idealgestalt als aus dem Mutterleibe gekommen, dann eine Zeit lang versteckt, dann kämpfend und zeitweise ermattet darzustellen und ihr dann verheissen, wozu sie nun in der Geschichte dienen soll, das wäre wohl die grösste Geschmacklosigkeit und Unmöglichkeit der Litteratur aller Zeiten. Ausserdem aber sei noch einmal mit Rücksicht auf v. 5. 6. 8 betont: von einer zeitlosen Persönlichkeit

konnte man ebensowenig wie von einer zukünftigen, noch nicht existierenden die nach 40, 1 ff. unmittelbar bevorstehende Zurückführung aus dem Exile erhoffen.

3) Wir kommen nun zu 52, 13—53, 12. Jeder unbefangene Leser wird hier sofort die Überzeugung gewinnen, dass 52, 14; 53, 2—10a das unglückliche Schicksal des Ebed als ein vergangenes, dagegen 52, 13. 15; 53, 1. 11. 12 seine Erhöhung als noch der Zukunft angehörig schildern. Daraus folgt dann ohne weiteres, da die Erhöhung gerade jetzt eintreten soll, dass es sich um einen Zeitgenossen des Verfassers von 52, 13—53, 12 handelt.

Indes Ley belehrt uns eines Besseren: „Auch diese Prophetie beginnt mit einer Zukunftsverheissung v. 13. Der nachfolgende v. 14 beginnt im M. T. mit einem Perfektum, welches in Beziehung auf die nachfolgenden Imperfakta in v. 15 des Nachsatzes in unzweifelhafter Futurumbedeutung als Futurum exaktum erklärt werden muss“ (S. 181). Diese Behauptung ist nun schon von König genügend zurückgewiesen. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass schon v. 13, allein für sich betrachtet, ein Stadium der Erniedrigung des Ebed als ein Faktum der Vergangenheit und Gegenwart aussagt. Wie kann ein Dichter oder Prophet beginnen: siehe, mein Knecht wird erhöht werden, wenn die Hörer überhaupt nicht wissen, dass er erniedrigt war! Wollte aber der Verf. das ausdrücken, was Ley meint, so würde er natürlicherweise gesagt haben: „Siehe, über meinen Knecht werden sich viele entsetzen, aber dann u. s. w.“ Vollends in dem Zusammenhange, in dem sich 52, 13 ff. jetzt findet und in dem zwar nicht von einer gegenwärtigen, doch jetzt zum Abschlusse gekommenen Erniedrigung des Ebed, wohl aber einer solchen Zions immer die Rede war 52, 5. 9, kann kein Mensch auf den Gedanken kommen, dass nun 52, 13 ff. eine Erniedrigung erst als zukünftig angekündigt werden soll. Überhaupt stünde es wohl einzigartig im alten Testamente da, dass ein ganz neues, zukünftiges Faktum beiläufig durch ein בְּאַשֵׁר eingeführt wäre.

Neuerdings scheint nun Ley dieser unmöglichen Auslegung selbst nicht mehr ganz zu vertrauen; er bevorzugt die Lesart der LXX in v. 14 und 15, besonders das יִשְׁמְעוּ und hat damit

ja das schmerzlich gesuchte Futurum. Indes, die soeben geltend gemachten Gründe sind stärker als die Autorität der LXX, die in der Behandlung dieses Abschnitts offenbar ratlos getastet hat. Wenn aber Ley meint, dieselbe durch die Erwägung stützen zu können, die LXX hätte ja nach 42, 1 in dem Ebed gerade das Volk gesehen, also zu einer Änderung des עָבֵד keinerlei Grund gehabt, so übersieht er wohl, dass die griechischen Übersetzer 40—66 von Jesaja herleiteten und infolgedessen die exilische Volkskatastrophe als eine für dies Buch zukünftige ansahen, mithin auch bei ihrer Deutung sehr wohl einen Grund zur Textänderung hatten. Ist aber diese ganze Erklärung Leys haltlos, so bietet gerade 52, 13—53, 12 den sichersten Beweis dafür, dass der Ebed ein realer Zeitgenosse des Verfassers dieses Stückes ist. Der Prophet, im Namen seiner Zeitgenossen, erzählt, wie sie den Ebed gesehen, was sie von ihm gedacht haben u. s. w. Vgl. zu dem „wir“ 42, 24; 47, 4. Dass etwa das bekehrte Israel der Endzeit spreche (Delitzsch, Mess. Weiss. S. 143, Orelli S. 440), scheitert sowohl an dem Kontexte 52, 1—12; 54, 1 ff., in dem es sich um Erlösung des jetzigen Israel aus dem Exil handelt, wie an dem Stücke selbst, denn wenn, wie erwiesen, 52, 14 von Zeitgenossen des Verfassers die Rede ist, so müssen auch solche 53, 2 ff. die Sprechenden sein; beide sind in der Hauptsache identisch. Und alle Deutungen, der Prophet zeichne hier ein Idealbild des Volkes oder dergl., sie scheitern an dem klaren Wortsinn, an der bestimmten Scheidung dessen, was im Leben des Ebed der Vergangenheit angehört (sein Elend bis in das Grab), und dessen, was nun als unmittelbar bevorstehend zu erwarten und soeben von Gott eingeleitet ist (die Erhöhung).

Schliesslich mag auch hier noch wieder erwähnt werden, dass, ganz abgesehen von dem entscheidenden Moment, der Tempusfrage, einzelne Züge in dem Schicksalsbilde des Ebed sofort jedem Leser die Vermutung nahe legen müssen, dass das Kapitel ebensowenig von einem zukünftig gedachten Messias wie von einem überzeitlichen Idealmenschen, sondern von einem Zeitgenossen mit Fleisch und Blut handeln müssen. Wir verweisen auf v. 10 „er wird Nachkommen sehen, lange leben“, v. 12 „ich



will ihm austeilten unter den Grossen und mit den Starken wird er Beute teilen“. Zu welchen unglaublichen Umdeutungen in das Geistliche diese Stellen in jedem anderen Falle Anlass geben und thatsächlich gegeben haben, wollen wir hier nicht weiter verfolgen.

Einen neuen eigenartigen Versuch aber, die abstrakt-messianische Deutung dieses Kapitels aufrecht zu erhalten, hat Laue unternommen. Sehr auffallend erscheint allerdings bei seiner Untersuchung sogleich, dass er sich der Schwierigkeiten, die 42, 1 ff.; 49, 1 ff. jener entgegenstellen und die wir unter 1) und 2) erörtert haben, überhaupt nicht bewusst geworden ist. Schon deswegen würde er immer das Problem nur halb gelöst haben. Aber nicht einmal dies können wir ihm konzedieren.

S. 11 f. erklärt er, es sei ihm nicht möglich, Kap. 53 als ein einheitliches Ganze aufzufassen. Dem Kapitel läge vielmehr ein Krankheits- resp. Theodiceepsalm zu grunde, in dem die Leiden eines frommen Aussätzigen geschildert waren, dem schliesslich eine glänzende Restitution zu teil wurde. Dieses Psalmstück habe der Verfasser der Ebedjahwestücke insofern überarbeitet, als er den von seinen Feinden verfolgten Dulder von seinen Hassern getötet werden liess, um so das Leiden des Unschuldigen als blutiges Ersatzopfer für viele werten zu können. Eben diese Überarbeitung fand also im Dienste der messianischen Idee statt, und aus ihr erklärt sich auch das merkwürdige Nebeneinander von Vergangenheit und Zukunft. Von v. 7 an meint L. jene nachweisen zu können, und zwar will er sie besonders in v. 7. 8 und 10 finden.

Ist diese Ansicht begründet? a) Laue verweist zunächst darauf, dass sich die Anzahl der Varianten von v. 7 an v. 1—6 gegenüber bedeutend vermehre, womit die Vermutung nahe gelegt werde, dass von dort an fremde Bestandteile in den Text eingedrungen seien. Das wäre ja begründet, wenn von einzelnen versprengten Bestandteilen die Rede wäre, die von verschiedenen Seiten eingedrungen seien. Aber was hat eine zielbewusste Überarbeitung mit Textvarianten zu thun? Eher müsste man die dann doch gerade in dem alten verarbeiteten Material, also v. 1—6 erwarten? b) Von v. 7 an soll man subjektive Re-

flexionen des Überarbeiters finden. Passt das auf die bestimmten Urteile von v. 10—12, oder auch nur auf v. 7—9? Reflexionen hat man doch weit eher v. 3—5. c) v. 8 a soll zum grossen Teile von Ps. 107, 39 abhängig sein. Wie das behauptet werden kann, ist unerfindlich, denn beide Stellen haben gerade das eine Wort לִצְרָר gemein (hier ist sogar vielleicht nach Prov. 30, 16 לִצְרָר zu lesen vgl. Perles, *Analekten* S. 85). Im übrigen ist an anderen Stellen Ps. 107 sicher von Deuterocesaja abhängig vgl. v. 8 f. etc. d) v. 8 a. b gehöre mit 10 b zusammen, dagegen sei das Verhältnis zwischen 10 a und b ein ganz loses, jener sei nach v. 9 mehr wie müssig. Indes thatsächlich bringt ja v. 10 a einen ganz neuen Gedanken, das „Jahwe gefiel es“, und die Zusammengehörigkeit von v. 8 a. b mit 10 b lässt sich nur auf Grund einer falschen Exegese jenes behaupten. Aber, auch wenn diese richtig wäre, lässt L. ausser acht, dass bei einem so unerhörten Ereignis wie dem behandelten (vgl. v. 1) die wunderbare Lösung in verschiedenen Wendungen mehrere Male könnte mitgeteilt sein.

Und nun die Gegenprobe! Die ganze Hypothese scheitert daran, dass a) schon v. 4—6 so nachdrücklich wie möglich das Sühnende des Leidens betont ist, womit sich der Theodiceepsalm in ein Nichts auflöst, und b) die ganze Vorstellung von einer derartigen Überarbeitung eine übertrieben künstliche und analogielose ist. Um die Idee von dem sühnenden Leiden des Messias vorzutragen, war es doch wohl das Ungeschickteste, was ein Dichter thun konnte, wenn er einem schon in seinem Volke bekannten Liede ein paar neue Flicker aufsetzte, so dass dieses nun selbst nicht mehr unterscheiden konnte: redet er von dem früheren Märtyrer oder einem zukünftigen? So hat mit Recht König (*The ex. book* p. 169 ff.) auch diesen Versuch, dem Kap. 53 eine abstrakt messianische Bedeutung zu vindizieren, abgelehnt. Der analoge Versuch Füllkrugs aber (S. 56 ff.), in v. 2 bis 10 eine alte Vorlage zu finden, die Deuterocesaja benutzt habe, ist noch weniger motiviert und dürfte ebenfalls mit unseren Bemerkungen erledigt sein. Traut man denn dem Propheten eine solche Gedankenarmut zu, dass er, wenn er den Zustand des Knechtes von 52, 14 näher ausführen wollte, nach einer alten

Vorlage greifen musste, die zunächst von einem ganz anderen Subjekt handelte?

4) Ein Argument, welches schliesslich gegen Ley, Laue und alle anderen Vertreter der Deutung des Ebed auf eine zukünftige oder zeitlose Persönlichkeit entscheidend spricht, ist 50, 4—9. Hier wird wiederum der Knecht als eine allen Zeitgenossen bekannte Grösse plötzlich redend eingeführt, er schildert die Leiden, die er bereits in der Vergangenheit hat durchmachen müssen, hofft aber auf demnächstige Rettung. Auch, wer seine Feinde seien, wird als allgemein bekannt vorausgesetzt. Ja noch mehr, der Prophet verweist 50, 10 seine Zeitgenossen auf ihn als ein leuchtendes Vorbild des Gottvertrauens und schildert ihn dabei nicht etwa als eine zeitlose Idealgestalt, sondern als einen, der reales Ungemach dulden musste und doch ausgeharrt hat.

Natürlich hat man nun auch auf jener Seite die Schwierigkeit empfunden, die sich damit gegen die Deutung des Ebed als den zukünftigen Messias erhebt, und wie beseitigt man dieselbe? Man behauptet, 50, 4—9 gehöre ursprünglich gar nicht in die Reihe der Ebedjahwestücke, sondern sei einfach Prophetenrede und höchstens erst später zu einem jener umgearbeitet.

Worauf stützt sich diese Behauptung? Wir haben es auch hier nur nötig, uns mit Laue auseinanderzusetzen, denn derselbe nimmt die Argumente Leys auf und vertieft sie. a) S. 8 ff. sagt er: „So viel ist gewiss, dass 50, 4—11 in ganz andersartiger Weise als die übrigen Lieder formell in die Ausdrucksweise und die Gedankengänge Deuterijosajas verwebt ist.“ Indes das kann einfach nicht zugegeben werden; 42, 1 ff. und 49, 1 ff. stehen sicher dem deuterijosajanischen Buche formell näher (vgl. Serubb. S. 111). b) Der Ebed von Kap. 42 und 49 habe eine weltgeschichtliche Bedeutung, der von Kap. 50 habe es nur mit den ihn umgebenden Exulanten zu thun. Indes, muss denn jedesmal der ganze Beruf dargelegt werden, nahm nicht die Kap. 50 behandelte Seite auch einen breiten Raum in dem Berufe des Ebed von Kap. 49 ein? Vgl. v. 4. 5. 6. c) Ein Wunsch wie 50, 8 f. passe nicht zu 42, 2; 53, 7. Indes jene Verse enthalten nicht einen Wunsch, sondern ein Faktum; sie zeugen nur von demselben Bewusstsein wie 49, 2. (Oder verträgt sich dieser etwa

besser mit 42, 2; 53, 7?) d) Die Geistbegabung sei eine andere als in Kap. 42 und 49, hier absolut, dort successiv. Aber schliesst sich das denn aus? Kann nicht dies gerade eine Ausführung jenes sein? Übrigens findet man bei dem Ebed von Kap. 53 von einer Geistbegabung überhaupt nichts. Mit den „Schülern“ 50, 4 aber vergleicht sich der Ebed nur. e) Das Hauptargument für Laue ist dies, dass er glaubt, v. 10 und 11 als einen nachträglichen Zusatz erweisen zu können, erst gemacht, um den Abschnitt auf den Ebed zu übertragen. Er meint zunächst, v. 10 und 11 klammerten sich krampfhaft auch dem Wortlaute nach an den Tenor des Kapitels an. Ich konstatiere dagegen eine vollständige Selbständigkeit der Ausdrucksweise (קֹל, הַשְׁמִיעַ etc.), nur das וַיִּי וַיִּי ist ihnen gemeinsam. Doch die sind gut deuterocesajanisch vgl. 40, 12—16; 41, 24—29. Nun stimme ich mit Laue in der Übersetzung und Auffassung von v. 10 durchaus überein: „Wo (war, besser:) ist unter euch ein Jahwe fürchtender, einer, der hört auf die Stimme seines Knechtes, welcher in Finsternissen wandelte und sah kein Licht! Er glaubte aber an den Namen Jahwes und stützte sich auf seinen Gott.“ V. 10 ist also eine negative Frage, die in v. 11 positiv ergänzt wird. Der Grund zum Verdachte aber soll in dem בְּיָמָיו v. 11 stecken. Dies wäre ein ganz allgemeines, das בְּיָמָיו v. 9 aber, dem es nachgebildet, sei enger begrenzt und rede nur von denen, die den Ebed misshandelten. Damit verrate sich v. 11 als auf Missverständnis von v. 9 beruhende Interpolation. Ich habe mich vergeblich bemüht zu begreifen: kann denn ein Interpolator v. 9 anders verstanden haben als Laue und ich, wie könnte der also zu dieser vermeintlichen Ungeschicklichkeit gekommen sein? Gibt es denn etwas Natürlicheres, als dass der Prophet den Ebed von dessen Feinden (ob es nun Babylonier oder andere sind, werden wir später sehen) reden lässt und dass er selbst sich dann gegen alle seine ungläubigen Volksgenossen wendet, die dem Beispiel des Ebed nicht folgen? Noch möchte ich betonen, dass 51, 1. 7 mit ihrer bis dahin bei Deuterocesaja nie gehörten Betonung eines frommen Kernes in Israel es fast nötig erscheinen lassen, dass vorher einmal das gottlose Gros ausdrücklich angeredet war, womit wir sogar ein positives Argument für die Echtheit hätten. Ist aber

v. 10 echt, so ist damit nach meinem Dafürhalten jede Möglichkeit abgeschnitten, v. 4—9 als Prophetenrede zu verstehen, denn diese plötzliche Selbstobjektivierung in v. 10 würde nach v. 4—9 einen geradezu albernem Eindruck machen.

Übrigens stehen der Annahme Laues, dass dieser Abschnitt erst später zu einem Ebedjahwestück gemacht sei, noch andere positive Schwierigkeiten entgegen, auf die Budde S. 18 mit Recht aufmerksam gemacht hat. Würde dann nicht sicher dieser Überarbeiter, etwa nach Analogie von 49, 3, den Namen Gottesknecht dem Liede selbst eingefügt, würde er ihm dann nicht gerade einen Beruf beizulegen versucht haben, der dem von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. noch ähnlicher war?

Schliesslich aber möchte ich allen denen gegenüber, die v. 10 stehen lassen und doch v. 4—9 für Rede des Propheten selbst halten (König u. a.), betonen: a) Dem Ebed ohne ganz zwingende Gründe eine dritte Bedeutung „Prophet“ oder „Prophetenstand“ im deuterocesajanischen Buche unterzulegen, ist und bleibt unberechtigt. Einen anderen Beleg hierfür gibt es nicht, auch 44, 26 nicht vgl. Kap. V § 3. b) Es lässt sich sonst im ganzen Buche keine einzige Stelle nachweisen, wo der Prophet im eigenen Namen oder dem seiner Berufsgenossen mit „Ich“ spricht. 45, 24 liegt Textverderbnis vor, oder es ist Rede dessen, der sich zu Jahwe bekehrt (vgl. Duhm z. St.), über 48, 16 vgl. Kap. V. c) Der Inhalt von 50, 4—9 ist dieser Auslegung nicht günstig. In v. 4 vergleicht sich der Redende weit eher mit Propheten, als dass er selbst sich als einen solchen einführt. Erhält ausserdem ein Prophet an jedem Morgen seine Offenbarung? Zeph. 3, 5 wird dies von den Thoraerteilern prädiziert. Läge Prophetenrede vor, so würde man in v. 9 gerade ein עֲבֵדָה erwarten. d) Hätte endlich Deuterocesaja das erlebt, was hier geschildert wird, so würde man wohl wie bei Jeremia häufigere Bezugnahme darauf finden. Das Buch zeugt sonst gerade nicht von einem besonders harten oder wechsellvollen Schicksal des Verfassers. Dagegen wird es immer, da 52, 14; 53, 2 ff., vgl. 49, 4 fast ganz dasselbe vom Ebed berichtet wird, der nun auch 50, 10 auftaucht, unnatürlich bleiben, hier an einen anderen als diesen zu denken. Damit halte ich diese Auslegung für erledigt, und nun wird 50, 4—9 ein ebenso



starkes Argument wie 52, 13 ff. dafür, dass der Ebed ein realer Zeitgenosse des Propheten war.

Das ist das Faktum, welches sich uns bei allen vier Ebedjahwestücken in gleicher Weise ergeben hat. Ich bitte nun ausdrücklich Ötli und wer sonst etwa unter dem Ebedjahwe eine Persönlichkeit versteht, jenes Faktum aber leugnet und über mich wegen meiner zeitgeschichtlichen Deutung das Verdikt gesprochen hat, mich auf Grund des deuterocesajanischen Buches zu widerlegen. Ich werde mich gern überzeugen lassen, aber allgemeine Räsonnements — es sind sogar auf Pastoralkonferenzen diesbezügliche Vorträge gehalten — helfen hier gar nichts, ich muss um Argumente bitten. Werden solche jetzt nicht erbracht, so muss ich das als stillschweigende Konzession ansehen, dass man überführt ist.

Die bekannte Ausflucht von dem perspektivischen Schauen der Zukunft ist hier einfach ausgeschlossen; diese Erklärung hat z. B. bei dem älteren Jesaja, da er der Gerichtskatastrophe noch fern stand und zugleich mit ihr das Heil schauen konnte, ihre Berechtigung. Aber dieser exilische Prophet erwartet ja unmittelbar, von Tag zu Tage den Anbruch der Heilszeit. Wie konnte dann der erst in der fernen Zukunft kommen, der dies Heil, die Zurückführung und die Neuaufrichtung des Gottesreiches vermitteln soll? Was für einen Wert sollten dann diese Phantasiebilder für die unter dem Joch Babels seufzenden Zeitgenossen haben? Doch hier handelt es sich überhaupt nicht um solche Mutmassungen, sie werden überflüssig durch die untrüglichen Zeugnisse: Der Ebed ist schon da.

Zum Schlusse sei noch auf eine Beobachtung aufmerksam gemacht, die geeignet ist, unsere Ansicht zu stützen. Es lässt sich nicht verhehlen, dass, wenn man die vier Stücke als abstrakte oder Zukunftsbilder auffasst, sich Widersprüche zwischen denselben ergeben, die in diesem Falle ausserordentlich auffallend wären und kaum zu heben. Vgl. 42, 2 mit 49, 2; 49, 2 mit 53, 7; 49, 4 mit 50, 7; 50, 9 b mit 53, 6. 7 etc. Alle diese Widersprüche aber stellen sich als nur scheinbare heraus, sobald man von einer abstrakten Deutung absieht und den Ebed als eine reale Persönlichkeit auffasst, die je nach verschiedenen Lebens-

lagen und nach verschiedenen Seiten ihres Berufes geschildert wird. Von einem zukünftigen oder abstrakten Ebed hingegen hätte derselbe Verfasser natürlich eine bestimmte Idee gehabt und diese konsequent durchgeführt. Die Hinneigung zur Annahme verschiedener Verfasser der Stücke bei Schian, Laue, u. a. ist nur eine natürliche Folge der falschen Prämisse.

Wie ist es denn nur möglich, dass trotz des nachgewiesenen Thatbestandes die Ansicht immer noch nicht ganz schwinden will, dass der Ebed eine rein zukünftige oder überzeitliche Persönlichkeit sei? Der einzige positive Grund, der dafür geltend gemacht werden kann und thatsächlich auch geltend gemacht ist, ist derselbe, auf den wir schon in I § 5 geführt wurden: man sagt, was wir vom Ebed lesen, umspannt Vergangenheit und Zukunft in einer Weise, die den Rahmen einer historischen menschlichen Persönlichkeit unbedingt sprengt (Bertholet S. 8). Oder man sagt: „Genau dieselben Funktionen, welche 42, 1 ff. vom Ebed aussagt, werden Kap. 51 Jahwe zugeschrieben. Ist es nun denkbar, dass ein Schriftsteller das Thun eines Menschen, und wäre es auch dasjenige eines noch so berühmten Märtyrers und Propheten, mit Jahwe direkt ohne alle Umschweife auf eine Stufe gestellt hätte? — Der Rollentausch begreift sich nur dann, wenn man unter dem Ebed den Gesalbten Jahwes versteht.“ (Laue S. 55.) Ob jene Behauptung ganz richtig ist, lassen wir dahingestellt; dem Propheten vgl. Jer. 1, 10, dem Gesetzgeber Deut. 5, 1, dem Könige 2 Sam. 14, 17; 1 Reg. 3, 28 werden thatsächlich Funktionen beigelegt, die sonst nur Gott zukommen, und auch in den Ebedjahwestücken ist die göttliche Initiative ja genügend gewahrt 42, 1; 49, 1; 50, 4.

Und doch, mit dieser Ansicht werden wir uns verständigen können, denn auch wir sind der Überzeugung, dass es sich um den Gesalbten Jahwes handelt; es fragt sich nur, ob man diesen Gesalbten in der Zukunft zu suchen hat. Und das ist dann in Wirklichkeit das Berechtigte in jenen Behauptungen, dass es bis jetzt noch nicht gelungen ist, eine historische Persönlichkeit nachzuweisen, auf die alle Aussagen der Stücke passen. Das liegt freilich zum Teil an der bisher falschen Auslegung dieser Stücke selbst, worauf wir sogleich in Kap. III geführt werden.

Sicher aber darf man doch nie, auch wenn man die richtige Lösung einer Sache noch nicht hat, sich deswegen einer falschen zuwenden. Und dass jene eine solche ist, ist offenkundig. Wenn etwas gewiss ist, so dies, dass das „wir sahen ihn“ 53, 3 ein Sehen des Verfassers mit leiblichen Augen war.

Aber freilich, jene Auslegung hat noch ein anderes Motiv, eine tiefere Wurzel, mit der wir uns hier zwar nicht näher auseinandersetzen können. Die Auslegung, dass in diesen Stücken der Ebed der künftige Messias sei, ist uns durch eine Jahrhundert alte Tradition, ist uns bereits durch die Evangelien geheiligt. Aus den vom Ebed handelnden Stücken weht uns der Geist des Propheten aus Galiläa, da weht uns der Odem des Märtyrers von Golgatha entgegen, sein Wort: „Sie ist's, die von mir zeuget,“ wollen wir insbesondere auf diese Stücke anwenden. Sie sind uns gerade als Christen, zumal in Luthers wunderbar schöner Übersetzung, mit die wertvollsten Stücke im alten Testament geworden. Aber ist denn mit allem diesem gegeben, dass der Prophet, da er diese Stücke schrieb, wirklich im Geiste Jesum von Nazareth vor sich stehen sah und direkt von ihm, dem zukünftigen handelte? Gewiss, das wäre a priori möglich, aber, ob es nun faktisch der Fall, darüber können wir doch bei keiner anderen Instanz auf Erden etwas erfahren als bei dem Propheten selbst. Sein Buch aber führt uns zwingend darauf, dass dem nicht so sein kann, dass vielmehr der Prophet und seine Zeitgenossen alle den Ebed persönlich kennen. Wenn daher schon der einfache Bibelleser bald merken wird, dass trotz der auffallenden Übereinstimmung in vielen anderen Zügen Stellen wie 42, 4. 7; 49, 4. 6 a. 8 b; 50, 9; 53, 10 b. 12 doch gar nicht in ihrem schlichten Wortverstande auf den Heiland passen, sondern erst künstlich ein geistlicher Sinn ihnen muss untergeschoben werden, ja, dass die Zeitgenossen den Propheten schlechterdings nicht hätten verstehen können, falls derselbe hier plötzlich von einem Künftigen hätte reden wollen und dabei doch immer wieder von einem schon Lebenden gesprochen hätte, wenn, sage ich, so schon der einfache Bibelleser, je aufmerksamer er läse, bei jener Deutung nur um so mehr an seiner Bibel irre werden müsste, so ergibt sich auch aus diesem Grunde für die

gegenwärtige Schrifttheologie schliesslich nur die zwingende Notwendigkeit, mit allen Kräften diejenige Persönlichkeit zu suchen, von der der Prophet wirklich geredet hat. Dass und wie er trotzdem Ewigkeitsgedanken ausgestreut, Hoffnungen geweckt hat, die erst in Jesus Christus erfüllt sind, das wird uns erst in Kap. VII beschäftigen.

---

### Kapitel III.

Der Gottesknecht ist weder ein Prophet noch ein Thoralehrer, sondern ein zur Leitung des neuen Gottesreiches bestimmter Davidide.

Wir suchen nun weiter nachzuforschen, in welchem Kreise des Volkes wir den Gottesknecht der Ebedjahwestücke zu suchen haben. Damit kommen wir zu einem Kapitel, in dem wir bis jetzt fast ganz isoliert dastehen. Auch von den Forschern, die mit uns darin übereinstimmen, dass jener ein Individuum und ein Zeitgenosse des Verfassers sei, hat sich bis jetzt nur einer in unserem Sinne geäussert, Kittel. Während derselbe nämlich noch im Jesajakommentar S. 462 sich in zwar schon verwandtem, aber noch unbestimmtem Sinne äusserte: „einer der Leiter der exilischen Gemeinde, ein Nachfolger und Geistesgenosse Jeremias, ein Mann wie nachher Serubbabel und später Nehemia,“ ist derselbe in der genannten Abhandlung über Jesaja 53 S. 28 f. zu der bestimmten Behauptung fortgeschritten, dass es sich hier um einen für den Messias gehaltenen Davididen der exilischen bzw. ersten nachexilischen Zeit handeln müsse. Diese Ansicht, für die wir selbst im Serubbabel S. 154—74 zum erstenmale mit Entschiedenheit eingetreten waren, wird sich uns auch im folgenden als die einzig richtige und mögliche bewähren. Von der speziellen Persönlichkeitsfrage, ob Serubbabel, ob Jojachin oder ein anderer,

sehen wir hier noch ab (vgl. darüber Kap. VI), in dieser haben wir uns thatsächlich zu korrigieren. Aber für jene Ansicht treten wir jetzt mit noch viel grösserer Sicherheit ein und werden sie noch durch neue Argumente zu stützen wissen, daneben die alten kurz rekapitulierend.

Die gegenwärtige Forschung bewegt sich, wie gesagt, überwiegend in einer ganz anderen Richtung. Seitdem in unserem Jahrhundert besonders Ewald die Vermutung ausgesprochen, das Oratorium 52, 13—53, 12 sei zu feierlicher Aufführung auf das Martyrium eines grossen Propheten, vielleicht des Jesaja gedichtet, haben zunächst die Forscher, welche die Perikopen zeitgeschichtlich deuten wollten, den Helden derselben immer in Prophetenkreisen gesucht. Die mancherlei Anklänge an das Lebensbild des Jeremia (bes. 49, 1. 4; 50, 4 ff.; 53, 7) bestimmten andere (früher Cheyne und Smend), auch wohl an diesen zu denken. In den letzten Jahren aber, in denen man nach kritischer Ausscheidung der Ebedjahwestücke diese vielfach in die nach-exilische Zeit versetzte, musste man natürlich den Märtyrer in einem anderen Kreise suchen, da es in dieser einen Prophetenstand nicht mehr gab. Man variierte daher jene Ansicht dahin, es handle sich um einen Thoralehrer.

Duhm, der Begründer dieser Deutung, charakterisiert den Ebed S. 284 f. folgendermassen: „Der Held dieser Dichtungen ist dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden, und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er lässt ganz im Gegensatz zu Deuterocesaja, der selbst gern laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Strasse hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahwe geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum vom Verfasser des Buches Maleachi als Ideal Levis erwartet.“ Ähnlich, obwohl, wie wir sahen, nicht an eine bestimmte Persönlichkeit denkend, urteilt Cheyne S. 90 f.: „In den ersten drei Liedern ist der Knecht noch eine ideale



Verschmelzung vieler einzelner, und die Personen, welche hier zu einem organischen Ganzen gleichsam verbunden werden, sind die edlen Lehrer und Prediger der jüdischen Religion zu und nach der Zeit Esras. Diese setzt der Dichter augenscheinlich als zahlreiche Schar voraus, denn, um seine Schilderung zu verwirklichen, müssen einige auf ihrer apostolischen Mission nach Babylonien gehen, andere nach Ägypten und wieder andere nach den Küstenländern des Mittelmeeres.“ Bertholet endlich formuliert S. 10 seine Ansicht dahin: „Nicht um einen bestimmten einzelnen handelt es sich, sondern um den Thoralehrer als Repräsentanten und Typus des ganzen Standes oder Kreises der Thoralehrer.“ (Ähnlich z. B. auch Volz i. d. Theol. Litteraturzeit. 1900 bei d. Anzeige v. Füllkrugs Monographie.)

In gewissem Sinne können endlich hier als Gesinnungs-genossen alle die genannt werden, die den Ebed auf das Volk deuten und meinen, Israel komme in diesen Stücken nach seiten seiner Aufgabe als Prophet in der Völkerwelt, seines missionierenden Berufes in Betracht. Umgekehrt können wir im folgenden in gewissem Sinne die als Verbündete ansehen, die in dem Ebed den Messias aus Davids Stamm erblicken. Nur werden wir das Übel im folgenden einmal viel tiefer bei der Wurzel fassen, indem wir auf Grund einer eingehenden exegetischen Behandlung der Stücke erklären: Hier handelt es sich ebensowenig um einen Propheten wie Thoralehrer, wie Missionar, vielmehr um einen zum Leiter des neuen Gottesreichs bestimmten Davididen. Wir wissen wohl, dass wir damit tief eingewurzelten Anschauungen entgegentreten, und wollen es uns daher nicht verdriessen lassen, langsam und schrittweise in der Argumentation vorzugehen. Ich hoffe, derselben wird die nötige Beachtung nicht versagt werden.

### § 1. Jes. 42, 1—7.

In welchem Kreise oder Stande haben wir den zu suchen, von dem 42, 1—7 handeln?

v. 1. Nach dem Titel עֲבֵדִי, über den wir in § 5 im Zusammenhang handeln werden, erhält er das Attribut בְּחֵירִי. Dies

bekommen, abgesehen vom Volk 43, 20; 45, 4; Ps. 105, 43; 106, 5 und der Klasse der "עֲבָדַי in demselben Jes. 65, 9. 15. 22, ähnlich wie den Titel Ebed der Patriarch Jakob Ps. 105, 6; 1 Chron. 16, 13, der Stifter der Gemeinde Mose Ps. 106, 23, König Saul 2 Sam. 21, 6 und König David Ps. 89, 4 (20). Vgl. 1 Sam. 10, 24; 16, 8 ff.; Deut. 17, 15; Hag. 2, 23. Von einem Propheten u. s. w. wird es nicht gebraucht. Das רָצָתָהּ נִפְשִׁי ist ebenso wie das אֶתְחַבֵּב־בָּהּ zu unbestimmt, um daraus Schlüsse zu ziehen, obwohl sich auch zu ihnen am besten die Aussagen über Mose Ex. 33, 12 und die erwählten Könige Ps. 89, 22; 2 Sam. 7, 9 als Parallelen heranziehen lassen. Das נִתְּנִי רוּחִי עָלֶיךָ kann natürlich von einem Propheten, es kann aber auch gerade so gut von einem zum Könige Bestimmten gesagt sein, vgl. 1 Sam. 16, 13; 2 Sam. 23, 2.

מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יֵצֵא: Da meint man nun den ersten handgreiflichen Beweis für den „Missionar“ zu haben. Allgemein erklärt man schlankweg מִשְׁפָּט v. 1. 3 und 4 als „der göttliche Rechtswille“, als „Objekt des religiösen Glaubens und Norm des sittlichen Handelns“, als „Inbegriff der Jahwereligion“, übersetzt das יֵצֵא „hinaustragen, verkündigen“ und hat so den Weltmissionar fertig (so in merkwürdiger Übereinstimmung Dillmann, Duhm, Delitzsch, Bredenkamp u. s. w.). Da die ganze Redensart bei Deuterocesaja (bis auf v. 3) singulär ist, so fragen wir billig zunächst, wie man dazu kommt, dem מִשְׁפָּט hier jene Bedeutung zu vindizieren. Dass es dieselbe haben kann, soll keineswegs geleugnet werden vgl. Micha 3, 1; Jer. 5, 4; 8, 7; 2 Reg. 17, 27; Jes. 58, 2. Aber, dass es dieselbe hier habe, stellen wir auf Grund folgender vier Erwägungen energisch in Abrede.

a) Nicht zu empfehlen scheint jene Deutung schon der Umstand, dass das מִשְׁפָּט in 42, 1—4 immer indeterminiert ist. Bei der Bedeutung „Inbegriff der heilsamen Institutionen Gottes, objektive Religion, Summe der מִשְׁפָּטִים“ erwartete man nämlich auf Grund jener Parallelen ganz bestimmt eine Determination „Jahwes“, „meine“, mindestens die durch den Artikel. Eine Parallele bietet auch das Wort הוֹרָה dar, indeterminiert bedeutet es immer den Akt der Unterweisung, Lehre, Rechtsprechung, determiniert (הוֹרַת הַכֹּהֵן, הוֹרַת יי etc.) kann es diesen natürlich

auch bedeuten, wohingegen das objektive Gesetz, die Summe der einzelnen torot immer durch ein determiniertes תורה (stat. const., Suffix oder Artikel) ausgedrückt werden muss.

b) Als handgreifliche Parallele zu unserer Stelle bietet sich ausserhalb der Stücke 51, 4 dar. Allerdings ist jene Erklärung auch hier eingedrungen, aber ist dieselbe wirklich die nächstliegende oder auch nur passend? „Thora wird von mir ausgehen und meine mischpat zu einem Lichte der Völker“ (scil. natürlich auch: von mir, das umstrittene תורה behandeln wir erst bei 42, 4). Hier will sich jene Bedeutung doch aus folgenden Gründen nicht empfehlen. In v. 5 f. wird von der unmittelbar bevorstehenden Erlösung Israels auf der einen, dem Gericht über die diesem feindlichen Völker auf der anderen Seite gehandelt. Es liegt nun bei der asyndetischen Verbindung von v. 4 und 5 die Vermutung viel näher, dass v. 5 und 6 nur Ausführung des in v. 4 b Gesagten sind, mit anderen Worten, dass das Ausgehen von תורה und מִשְׁפָּטִים seitens Gottes sich gerade in den Akten von v. 5 und 6 vollziehen wird, nicht aber einen gesondert jenen vorausgehenden Missionsakt darstellen. Denn erstens müsste man in diesem Falle ganz bestimmt eine Aufforderung an die Völker, jenem Folge zu leisten, umzukehren oder dergl. erwarten; davon keine Spur, v. 4 a ist ja nur die bekannte feierliche Einleitung einer wichtigen Ankündigung vgl. 49, 1. Zweitens ist es sonst überall deuteriojesajanische Auffassung, dass gerade durch den Akt der Rettung Israels, dessen Kunde sich mit Blitzesschnelle unter den Völkern verbreitet, und nicht durch einen besonderen Missionsakt diese den überwältigenden Eindruck von der Einzigkeit Jahwes erhalten vgl. 40, 5; 42, 10 ff.; 45, 6. 14; 48, 20; 49, 22 f.; 52, 10. Danach können wir als sicher annehmen, dass auch 51, 4 ff. das מִשְׁפָּטִים sich nicht auf die durch Mission zu verbreitende Religion Israels bezieht, sondern auf etwas anderes; was, werden wir sogleich unter d) hören.

c) Dem Deuteriojesaja ist die dem מִשְׁפָּטִים in 42, 1 ff. zugeschriebene Bedeutung „Rechtsverfassung, Religion“ auch sonst vollständig fremd. Das Wort bedeutet ihm entweder das juristisch-moralische Recht, das, was den einzelnen Völkern oder Individuen (von Gott) zukommt 40, 14. 27; 49, 4; 51, 4 oder die

Gerichtsverhandlung, den Rechtsstreit selbst 41, 1; 50, 8; 53, 8; 54, 17. Nach allen Regeln der Exegese hat man also zunächst zu versuchen, ob man nicht mit einer dieser Bedeutungen bei 42, 1 ff. auskommt.

d) Waren die bisherigen Erwägungen schliesslich nur einleitende und die beiden letzten nur für den von Gewicht, der die Ebedjahwestücke für deuterocesajanisch hält, so kommen wir nun zu dem ausschlaggebenden Argument: Der Kontext von 42, 1—4 beweist, dass der Verfasser bei dem וְיִצִיטְוּ אֶתְּכֶם an etwas ganz anderes als das Hinaustragen der Religion zu den Völkern, als das Missionieren gedacht hat. Wie gesagt, diese Phrase ist bei Deuterocesaja singulär und auch sonst im alten Testament sehr selten; wie hat man sie zu deuten? Etwas häufiger ist die Qalkonstruktion: וְיִצִיטְוּ אֶתְּכֶם: das Recht geht hervor, es wird Recht gesprochen; von Gott gebraucht, bedeutet das zu gleicher Zeit: es wird Recht gewirkt, verschafft vgl. Hos. 6, 5; Hab. 1, 4; Ps. 17, 2 (auch Jes. 2, 3; 51, 4; Ps. 94, 15). Die Ausdrucksweise erklärt sich bekanntlich aus dem alten Ritus des Losens beim Thoraerteilen vgl. Jos. 19, 17 und meine Beitr. z. isr. Relgesch. II p. 116 ff. Wo sich aber die Hiphilkonstruktion findet, bedeutet sie in volstem Einklang mit jener: jemandem Recht verschaffen vgl. Ps. 37, 6 (auch Micha 7, 9; Jer. 51, 10). Dem entsprechend ist es doch ganz selbstverständlich, dass man auch hier zunächst zu versuchen hat, ob man nicht auskommt mit der Übersetzung: er wird den Völkern Recht sprechen, wirken, verschaffen. Und siehe da, diese ist sogar die einzige, die der Kontext zulässt.

v. 2 nämlich führt nun offenbar das zuvor Gesagte aus: „Er wird nicht schreien und nicht erheben und nicht auf der Gasse seine Stimme hören lassen.“ Ein Objekt zu וְיִצִיטְוּ steht nicht da, die Vulgata liest וְיִצִיטְוּ, d. h. er wird nicht parteiisch sein. Dann hätten wir einen handgreiflichen Beweis dafür, dass wir es hier mit einem Richter oder Regenten zu thun haben. Indes, auch wenn das nicht der ursprüngliche Text sein sollte, wenn wir entweder mit Reichmann (Histor.-krit. Abh. H. 1 S. 53) וְיִצִיטְוּ zu lesen oder auch einfach das וְיִצִיטְוּ schon als Objekt zu וְיִצִיטְוּ zu ziehen hätten, passt dieser Vers zu einem missionierenden Wirken? Die erste Bedingung einer erfolgreichen missionierenden Thätig-

keit ist doch wohl, dass man weithin die Stimme, die Botschaft erschallen lässt, das hat auch Deuterijosaja gewusst 41, 1; 42, 11; 48, 20; 49, 1 etc.

Freilich, man sucht der Stelle einen tieferen Sinn abzugewinnen: „Also nicht tumultuarisch, agitatorisch, ostentativ wird er in seinem Lehrerberuf ans Werk gehen, sondern geräuschlos, still, anspruchslos, wie es sich ziemt nach dem Inhalt dessen, was er lehrt (vielleicht im Gegensatz gegen die falschen, demagogischen Propheten und gegen die Prahlerien der Götzenpriester und Manteis 44, 25)“, sagt Dillmann, ähnlich Delitzsch. Das lässt sich ja hören; aber erstens, wäre dieser Gegensatz, wenn von einem Missionar gehandelt würde, zumal bei einem Deuterijosaja, der überall für ein lautes Zeugnis eintritt, wirklich ein derartig naheliegender, dass, nachdem kaum der Beruf des Ebed bezeichnet war, derselbe sofort an jenem orientiert werden musste? Hätte nicht dann doch zunächst gerade nachdrücklich ausgesprochen werden müssen, dass der Knecht die Botschaft bis an die Enden der Erde tragen würde, um dann erst etwa die Art seines Vortrages näher zu charakterisieren? Und zweitens: traut man dem Verfasser eine derartige Ungeschicktheit zu, dass er die Thätigkeit dieses Propheten gerade sollte beschrieben haben durch Ausschliessung von Prädikaten, die sonst anstandslos in Bezug auf Jahwes Propheten gebraucht werden, während nie einmal die falschen Propheten (vgl. Micha 3, Jer. 24) unter diesem Gesichtspunkt dargestellt werden? vgl. Hos. 4, 1; 5, 1; 8, 1; Amos 1, 2; 3, 9; 5, 1; Micha 1, 8; Jes. 1, 2 ff.; 7, 3; 9, 7 f.; 28, 9 ff. 23; Jer. 1, 10; 4, 5; 5, 1. 20; 20, 8; Hab. 1, 2; Jes. 58, 1.

Will also diese Deutung auf jeden Fall als eine etwas unnatürliche, gekünstelte, weit hergeholte erscheinen (es spielt doch wohl unbewusst immer die Auslegung durch die Evangelien hinein), so wird die Beziehung auf einen Thoralehrer, die auf den ersten Blick annehmbarer erscheint, doch in sich selbst widerspruchsvoll. Duhm sagt S. 246: „Er verkündigt nicht Neues, keine aufregenden Beschlüsse und Thaten Gottes, die die Volksgemeinde mit oder wider Willen hören muss, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte längst geoffenbarte Wahrheit und steht den einzelnen mit den



Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerlich bei. — Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreise der Gelehrten und Wissbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmannes.“ Gegen diese Auslegung an sich würde man wenig einwenden können aus dem einfachen Grunde, weil wir sonst von dem Thun und Treiben jener Thoralehre herzlich wenig wissen, doch mögen schon Prov. 8, 1 ff.; Sir. 39, 1 ff. einige Bedenken wachrufen; auch dass Jesus trotz aller Synagogen die Gasse zum Schauplatz seiner Thätigkeit wählte, ist meines Wissens den Zeitgenossen nie auffallend gewesen. Jedenfalls aber führt diese Deutung zu einem offenkundigen Widerspruch zwischen v. 1 und 2; dort soll nach Duhm eine aktive Missionierung der Heidenwelt durch den Thoralehrer in Aussicht genommen sein, und hier schliesst sich derselbe von der Öffentlichkeit ab? Von zwei ganz verschiedenen Seiten des Berufes kann man doch nicht reden, da v. 3 b offenkundig das, was v. 2 und 3 gesagt wird, auch unter v. 1 b subsumiert. Daher scheinen mir die Prädikate, die in v. 2 negativ die Thätigkeit des Ebed schildern, viel eher darauf zu führen, dass es sich um einen Richter, Volksleiter, Regenten, als dass es sich um einen Thoralehrer handelt.

Nachdem in v. 1 gesagt ist: er wird den Völkern Recht sprechen oder verschaffen, d. h. aber, sie kraft des auf ihn gelegten Gottesgeistes regieren, wird dies sein Regiment beschrieben: es wird nicht das weltlicher Fürsten und Tyrannen sein. Das  $\text{פָּצַל}$  ist der terminus technicus für das Aufbieten des Heerbannes, das Zusammenrufen des wehrfähigen Volkes seitens der Fürsten vgl. 1 Sam. 10, 17; 13, 4; Jud. 7, 23 f.; 10, 17; 12, 1; 2 Sam. 20, 4. 5; 2 Reg. 3, 21. Das  $\text{פָּצַל}$  wird dann aber weiter von königlichen Edikten überhaupt gebraucht vgl. Jona 3, 7, auch 2 Sam. 15, 10. Und ganz dieselbe Bedeutung hat offenbar auch das „seine Stimme auf der Strasse hören lassen“ gehabt vgl. Esra 1, 1; der Ausdruck spielt auf die Herolde an, die öffentlich des Königs Absichten kund thaten vgl. 1 Sam. 11, 7; 15, 4; Jes. 40, 3. 9; Esther 8, 10; Dan. 3, 24. 31. Nehmen wir nun hinzu, dass überall nach alttestamentlicher Anschauung das

lärmende Wesen als ein Kennzeichen der gottfeindlichen Weltmächte und insbesondere ihrer Fürsten erscheint vgl. Jes. 30, 7; 9, 4; 14, 11; 37, 23. 28 f.; Hab. 1, 10; Jer. 50, 11. 31. 35 f.; 51, 38. 55; Ez. 29, 3. 9; 30, 10; 32, 2. 12. 18. 23, so gewinnen wir für v. 2 den in den Zusammenhang vorzüglich passenden Gedanken: nicht nach Art der weltlichen Fürsten wird der Ebed bei seinem Regieren auftreten, sondern still, bescheiden, friedlich, weil er eben nur ein Werkzeug in Gottes Hand ist; es ist sachlich ganz dasselbe wie das, was Sach. 9, 9 b gesagt ist. Wird das Hervorkehren dieses Zuges schon aus der Sache selbst natürlich und verständlich, so vollends daraus, dass die Schilderung an dem Auftreten des Cyrus, der seine Feinde zerstampft und die ganze Welt von seinen Siegen reden macht 41, 2 ff. 25 orientiert ist.

v. 3 führt uns von der formalen Beschreibung der Regierung des Ebed auf die sachliche. Hier gerät die Deutung auf einen Propheten oder Thoralehrer noch mehr in die Enge; denn unterlässt der „Missionar“ in v. 2 etwas, was er absolut hätte thun müssen, so würde ihm hier etwas zugemutet, was er überhaupt nicht thun kann. „Geknicktes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Tocht nicht auslöschen, in Treue wird er Recht sprechen.“ Was fangen jene Ausleger hiemit an? „Wo der Ebed so etwas trifft, sagt Dillmann, gibt er ihm nicht vollends den Todesstoss, sondern milde und freundlich richtet er das schon ersterbende Leben wieder auf, schont, heilt, belebt, kräftigt, rettet.“ Diese Worte zeigen nun sehr gut, was dastehen müsste, wenn hier von einem Missionar gehandelt würde, im Text steht aber nur etwas von der ersten Hälfte, und da erhebt sich denn doch die Frage: durch welche Ideenverbindung sollte der Verfasser darauf gekommen sein, seinen Helden davor sicher zu stellen, dass derselbe den der Verzweiflung Nahen den Todesstoss geben würde? Kann das ein Prophet oder Thoralehrer überhaupt? Hier versagt auch die Orientierung an den babylonischen Propheten vollständig. Duhm erläutert folgendermassen: „Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifeln; weit entfernt, ihnen den letzten Stoss zu geben, wie die Freunde des Hiob, geht er schonend mit ihnen

um, wie v. 3 a leider nur negativ sagt (s. 50, 4). Sind doch seit Deuterocesaja die Elenden und Gebeugten das Hauptobjekt der Segnungen, Verheissungen und Tröstungen der Religion geworden.“ Jenes „leider“ ist sehr charakteristisch, es zeigt, dass das gerade hier fehlt, was bei der Berufsschilderung eines Seelsorgers am allerwenigsten fehlen dürfte. In Wirklichkeit wird, das muss jeder unbefangene Exeget sehen, das positive Gegenstück zu dem negativen v. 3 a einfach in v. 3 b stecken; das lässt sich freilich bei dieser Deutung nicht bewerkstelligen. Statt das nun zuzugeben und die Lösung in anderer Richtung zu suchen, renkt man lieber dem einfachen Texte die Glieder aus, deutet ihn dahin, der Ebed würde die ohnehin schon Verzagten durch seine Predigt nicht noch ganz niederdonnern, legt frisch und munter die positive Hauptseite des missionierenden Berufes in den Text erst hinein und lässt die drei letzten Worte des Verses als ein überflüssiges Beiwerk nachhinken.

Statt dessen wird doch jeder, der von den richtig verstandenen vv. 1 und 2 herkommt, sofort sehen, dass hier wieder von dem Herrscher und Regenten die Rede ist, der thatsächlich die Macht hat, zu unterdrücken, zu brechen, auszulöschen. Er thut es aber nicht, er handelt nicht wie die weltlichen Tyrannen, wie die einstigen verweltlichten Obersten, Richter und Könige Israels vgl. Am. 2, 6 f.; 4, 1(!); Micha 2, 8; 3, 9; Jes. 1, 17; 3, 14 f.; 10, 2; Hab. 1, 4; 2, 6 ff.; Jer. 23, 2 etc., die עֲנִיִּים und רָעִים können sicher sein, dass sie bei ihm ihr Recht finden, er handhabt nach v. 3 b dasselbe in Treue. Über die vorexilischen Obersten erging das Verdikt: „Die Schwachen stärktet ihr nicht und das Kranke heiltet ihr nicht und das Verwundete verbandet ihr nicht, das Versprengte holtet ihr nicht zurück und das Verirrte suchtet ihr nicht auf, sondern mit Härte regiertet ihr sie und mit Tyrannei“ Ez. 34, 4 ff. 18 f. Das war die Krankheit, an der vor allem das vorexilische Israel zu Grunde gegangen war; man müsste ja die Bücher der Propheten ausschreiben, um das darzustellen. Und das war's, was Israel, hinausgestossen ins Exil, als die grosse Krankheit empfand, an der die Völkerwelt überhaupt litt, dass nur das Recht des Starken galt, dass ein Recht für die Schwachen nicht existierte vgl. Jes. 41, 14. 17; 47, 6; 49, 24; 54, 14 ff.

Daher bedeutet die Wiederaufrichtung Israels, die Neugründung des Gottesreiches zugleich die Aufrichtung des Rechts auf Erden, in Israel selbst wie in der Völkerwelt 51, 4 ff. Man darf in dem Zusammenhang von 42, 1–4 das „zerbrochene Rohr“ weder auf jenes beschränken, noch es ausschliessen vgl. 11, 4; Ps. 72, 2. 12.

Dass der Ebed nun in diesem Zusammenhange lediglich als Richter und Regent in Betracht kommt, bestätigen schliesslich die drei letzten Worte von v. 3. Die sollen sich auf die Verbreitung der Religion beziehen? Das נִסְּתָה müsste dann entweder bedeuten „gemäss der Wahrheit“, damit aber käme ein Gegensatz zu falschen Religionen und Irrlehren hinein, der wie Duhm mit Recht bemerkt, dem Kontext durchaus fremd ist. Oder man müsste erklären „redlich, getreu, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend“. Aber dagegen ist zu sagen, dass נִסְּתָה von der Treue in der Berufsarbeit im allgemeinen fast nie gebraucht wird (Neh. 7, 2?). Wohl aber ist es fast ein terminus technicus bei der Handhabung des Rechts, das Hauptfordernis, welches an den Richter und Regenten gestellt wird vgl. Ex. 18, 21; Jes. 11, 5; 16, 5; Ez. 18, 8; Sach. 7, 9; Ps. 45, 5; Prov. 20, 28; 29, 14 (!) (das יָ ist das der Norm vgl. Jes. 11, 3; 32, 1). Und nur bei dieser Deutung ergänzen sich v. 3 a und 3 b wirklich zu einem Ganzen.

v. 4. „Er wird nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bis er auf Erden das Recht begründet hat, und auf seine Thoraerteilung harren die Inseln.“ Wir haben schon in I § 5 gehört, dass dies einer der Verse ist, auf Grund deren viele Forscher daran Anstoss nehmen, dass der Ebed ein historisches Individuum sein sollte. Das wäre nun ja thatsächlich ohne weiteres ausgeschlossen, wenn wirklich hier gesagt wäre, jener sollte die israelitische Religion zu allen Völkern bringen. Aber das kann nur eine oberflächliche Betrachtung aus demselben herauslesen. Es steht in Wirklichkeit einfach da: er wird das bis jetzt umgestürzte und damit aus der Welt so gut wie verschwundene Recht auf Erden wieder aufrecht hinstellen, d. h. natürlich dasselbe wieder geltend machen, ihm Anerkennung, Realität verschaffen, und auf diesen Moment, mit dem eine gerechte Schlich-

tung aller Streitsachen in der Völkerwelt beginnt, harren schon die Nationen. Fände man den Vers etwa in einem paulinischen Briefe, so dürfte man sich nicht wundern über das, was aus ihm herausgelesen ist. So aber haben wir doch auf alle Fälle zunächst zu versuchen, ihn nach den Gedankengängen Deuterijosajas zu interpretieren.

Es begegnen uns in diesem Verse zwei neue Ausdrücke, und aus beiden hat man die Berechtigung der Annahme eines Propheten oder Thoralehrers abzuleiten versucht. Zunächst fasst man das יָצַיִן in Parallele zu dem früheren יָצַיִן = begründen auf Erden d. i. ausbreiten. Aber das ist eine Hineintragung; יָצַיִן heisst „aufrecht hinstellen“, das kann dann natürlich auch bedeuten „begründen“ vgl. Ps. 78, 5, aber gerade an einem bestimmten Punkte auf Erden. Entweder ist selbstverständliche Voraussetzung, dass dieser Punkt Jerusalem ist vgl. Jes. 2, 1 ff., oder es ist mit Klostermann das בְּאֶרֶץ „im Lande d. i. in der Heimat“ zu übersetzen, womit jener noch ausdrücklich angegeben wäre. Auf jeden Fall enthält das יָצַיִן eine dem „ausbreiten“ gerade entgegengesetzte Bedeutung; hiefür hätte das Hebräische genügend andere Ausdrücke wie הָיָה, הָשִׁיב oder dergl. gehabt. Als beste Parallele ergibt sich das הָיָה אִם Amos 5, 15 (vgl. auch 5, 24; Jes. 1, 21, das Gegenteil ist das לֹא־יָהִי אִם Am. 5, 7).

Zweitens verweist man auf das הָיָה, da hätte man doch einen handgreiflichen Beweis, in welchen Kreisen der Ebed zu suchen sei. Indes muss erst daran erinnert werden, dass הָיָה auch die Rechtsprechung bedeutet Hab. 1, 4; Ex. 18, 13 - 27, dass diese neben den Priestern Deut. 33, 10 in vorexilischer Zeit auch die Ältesten, Obersten und in erster Linie der König inne hatten vgl. 1 Sam. 7, 15; 2 Sam. 14, 1 ff.; 15, 2; 23, 3; 1 Reg. 3, 16 ff.; 10, 9; Jes. 1, 21 ff.; Deut. 17, 9; 19, 12; Prov. 16, 11? Es mag hier genügen, einerseits auf die exilische Stelle Threni 2, 9 zu verweisen: „Ihr König und ihre Obersten sind unter den Heiden, so dass es keine Thora gibt.“ Das bedeutet doch: wenn es wieder einen König und Oberste geben wird, wird's auch wieder Thora geben. Andererseits erinnere ich an das, was man vom Messias erwartete Jes. 11, 1 ff. 10; Jer. 23, 5; Ps. 72,



2. 10 f.; auch ihm sind alle wichtigeren Rechtssachen Israels wie die der Völker vorbehalten.

Nun bietet uns aber das deuterocesajanische Buch selbst eine naturgemässe Parallele zu unserem Verse dar 51, 4. Allerdings ist das נָחַת hier vielfach angezweifelt und nach der LXX zu v. 5 gezogen, indes ohne genügenden Grund, da der Parallelismus am Schlusse von v. 4 ein Verb erfordert, während anderseits v. 5 auf diese Weise überladen würde. נָחַת hat Jer. 31, 2; 50, 34 die Bedeutung „Ruhe verschaffen“, daraus würde sich für Jes. 51, 4 sehr gut die Bedeutung „fest hinstellen“ ergeben als Parallele zu dem נָחַת 42, 4. Wie das nun im dortigen Kontext gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein und ist schon zu v. 1 von uns bewiesen: nicht von einer durch Mission zu vollziehenden Bekehrung der Völker, sondern Gott spricht Recht und richtet seine נְפִלֹת auf Erden auf, indem er jetzt auf der einen Seite Israel erlöst (5 a  $\alpha$ ), auf der anderen die feindlichen Völker richtet (5 a  $\beta$ ), auf diesen Moment harren die zwischen beiden stehenden Nationen (5 b), denn nach diesem gewaltigen Gericht bricht die Zeit der nicht wieder vergehenden göttlichen Gnade und Gerechtigkeit auf Erden an (v. 6).

Und eben dies ist die Grundanschauung des deuterocesajanischen Buches überhaupt, dieselbe Anschauung, die wir 42, 4 finden. Durch die Rettung Israels wird die Majestät Gottes allem Fleische offenbar 40, 5; bis jetzt hatte Israel keine נְפִלֹת gefunden 40, 27, nun aber wird in grosser Rechtssitzung, bei der alle Nationen als Zeugen fungieren, dargethan, was Gott alles schon gethan hat, um die grosse Rechtswiederherstellung in der Völkerwelt einzuleiten Kap. 41, von ihrem Vollzuge aber handeln 42, 1—9. In das Jauchzen über sie stimmen denn auch alle Bewohner der Erde, natürlich soweit sie nicht von dem Gerichte betroffen werden, ein 42, 10—13. Sie bedeutet das grosse Fiasko für die Götzen 42, 14—17. Das wird Kap. 43 und 44 immer wieder variiert. In Kap. 45 wird ausgeführt, wie durch die Kunde von dem, was Gott mit Cyrus gethan v. 1—7, und von der sich daran anschliessenden Erlösung Israels v. 13, die, wenn ich so sagen darf, in dem grossen Rechtsstreit unparteiischen Völker ohne jede weitere Mission zu der Anerkennung des einen,

wahren Gottes geführt werden v. 14, 23. Kap. 46 und 47 wenden sich dann der Macht zu, durch deren Vernichtung vor allem das Recht wiederhergestellt, der göttliche Plan durchgeführt wird 46, 10; 47, 6—8; 48, 14; wiederum wird daher betont, wie die Kunde von der Erlösung Israels bis an die Enden der Erde dringen wird 48, 20. Ist jene vollzogen, so richtet Gott einfach ein Panier auf, und die Völker kommen, unterwerfen sich freiwillig Israel 49, 22 f., nur mit den wirklichen Feinden Israels ist's aus 49, 25 f.; 51, 22 f., die anderen Völker aber erkennen, dass Gott der lebendige Helfer Israels ist 49, 26. Sie harren daher gespannt auf die grosse Abrechnung, der Heil und Gerechtigkeit folgt 51, 4—6. Wenn also Gott Israel erlöst, so sehen alle Enden der Erde seinen Arm, sein Heil 52, 10. Dann wird das neue Israel fest gegründet sein in Gerechtigkeit 54, 14, ein ewiger Bund wird mit ihm geschlossen, die alten David gegebenen Verheissungen gehen in Erfüllung. Und in welcher Weise? Nicht werden etwa die Nationen durch Mission ihm zugeführt, sondern einfach als ein Zeuge für die Völker steht das wunderbar gerettete Herrscherhaus in der Welt da; von selbst eilen infolgedessen die Nationen zu ihm 55, 4 f. Das הִקְרָא hier muss nach den Gesetzen des Parallelismus von dem Rufe des Herrn an seine Diener gebraucht sein, die auf den Ruf eilig herbeispringen vgl. 2 Sam. 22, 45 und Duhm z. St. Der Heimweg aus Babylon bleibt das ewige Erinnerungszeichen an die Rettungsthat 55, 13.

Und nun fragen wir jedermann: reiht sich nicht 42, 4 nach unserer Deutung vorzüglich in diesen Gedankenkreis ein: der Ebed ist der, der bei dieser Rettung an der Spitze des Volkes steht, dasselbe aus der Knechtschaft zu führen und wieder aufzurichten hat, der infolgedessen das Werkzeug in der Hand Gottes ist, durch welches nun thatsächlich die הַשְׁמָד auf Erden wieder hergestellt wird, das Panier und der Hauptzeuge für die Völker alle, insbesondere die bis jetzt unterdrückten, die auf jene Macht- und Gerechtigkeitsbethätigung Gottes wie auf die sich daran schliessende Schlichtung ihrer Zwistigkeiten harren. Ergibt sich dies nicht sogar eigentlich als ein notwendiges Bindeglied in jener Gedankenkette? Man nehme jene anderen

Stellen nur wirklich ernst, und man wird sich auch über 42, 4 nicht mehr wundern. Oder ist es denn so unglaublich, dass Gott, wie er seinerzeit das Volk durch einen Mann aus Ägypten geführt, wie er dann dessen Grösse in der Völkerwelt durch einen anderen, David begründet, so nun auch das neue Gottesreich durch einen begründen und von ihm leiten lassen will?

Und wir fragen weiter: enthält 42, 4 nach unserer Deutung nun noch eine Aufgabe, die den Rahmen einer geschichtlichen Persönlichkeit sprengt? für den nüchternen Verstand ja, für einen Deuterocesaja aber — und darauf allein kommt es an — nimmermehr. Denn dem, der überhaupt annahm, dass sich die Heidenvölker alle, überwältigt von der göttlichen Wunderthat an Israel, diesem und seinem Gotte zuwenden würden, dem musste es doch ganz selbstverständlich erscheinen, dass sie sich in erster Linie mit ihren Rechtssachen an den Leiter des neugegründeten Gottesreichs wenden würden. Daran wird durch den Umstand nichts geändert, dass wir nicht mehr vermögen, dem Manne seine einzelnen Gedanken nachzurechnen, der von der syrischen Wüste 40, 4 f., von Meer und Inseln 42, 10, von Wild, Bäumen und Steppe 43, 20; 55, 12 f., ja von Himmel und Erde 51, 6 erwartete, dass sie jetzt die Allgewalt Gottes verkünden würden. Der bedurfte keines Missionars.

Es ist mir nur ein Beweis für die Richtigkeit meiner Deutung, wenn Duhm und seine Nachfolger dem Thatbestande entsprechend sagen: eine wirkliche, aktive Mission kennt Deuterocesaja nicht, und dann deswegen die Ebedjahwestücke aus dem Buche streichen. Nein, diese kennen dieselbe ebensowenig, sie ist nur ganz fälschlich hinein interpretiert. Jene sind aber so gewiss deuterocesajanisch, wie etwa die Cyrusstücke. Sie befinden sich bei wortgetreuer Interpretation mit dem übrigen Buche in schönster Harmonie. Doch greifen wir nicht vor (vgl. Kap. VI).

Exkurs: Obwohl es nach dem Vorausgehenden schon fast unnötig erscheinen möchte, soll doch unsere Deutung des Verses noch durch zwei parallele Anschauungen in anderen Büchern kurz gestützt werden. Zunächst ist zu beachten, dass wenigstens ansatzweise uns auch sonst in der zeitgenössischen Litteratur die Anschauung entgegentritt, dass die Völker durch den Fall Babels und die damit verbundene Erlösung Israels in ihr verlorenes Recht eingesetzt werden und daher auf diesen Moment harren. Es sind verwandte

Gedanken, die uns Jes. 13 und 14 entgegentreten, freilich hier weit weniger schön und tief ausgeführt: die Zerstörung Babels ist mit dem Gerichtstage über die Welt identisch Kap. 13, nach derselben kehrt Ruhe in der Welt ein 14, 7. 16, alles hat darauf geharrt und bricht nun in Jubel aus 14, 8 ff. Israel kehrt heim und Fremdlinge wie Völker schliessen sich ihm an 14, 1—3. Gleiches gilt von Jer. 50 und 51. Mit Blitzesschnelle verbreitet sich die Kunde von Babels Fall unter alle Völker 50, 2. 46, der Hammer, der die ganze Welt schlug, ist abgehauen 50, 23, jetzt bekommt die Erde Ruhe 50, 34. Nun kommt Israels gerechte Sache ans Licht 51, 10; es ist ein Triumph über die Götzen überhaupt 51, 15 ff. (Auch Hab. 2, 6—20 ist hier vielleicht zu nennen vgl. v. 14. 17 b. 18 f.) Natürlich, auf der anderen Seite zeigt sich gerade bei einem solchen Vergleiche auch die gewaltige Überlegenheit Deuterocesajas; wie ungleich mehr tritt dort der Gedanke an die Rache hervor und das Interesse für die anderen Völker zurück; aber, wie gesagt, ansatzweise haben wir diesen Gedanken doch auch in diesen Produkten.

Und zweitens findet sich in der ungefähr zeitgenössischen Litteratur auch der Gedanke, dass nicht etwa auf dem Wege der Mission, sondern einfach durch die Thatsache ihrer Existenz Zion bzw. der Messias die Völker an sich und damit eben zu dem einen Gotte ziehen werden. Diese wirken gewissermassen magnetisch anziehend auf die Nationen, die zu dem Gottesvolke kommen, nicht umgekehrt; jene werden als die sittlich-religiösen Centren der Erde hingestellt. Da haben wir bekanntlich zunächst die grandiose Weissagung Jes. 2, 2 ff.; Micha 4, 1 ff. Ist es denn in der Hauptsache etwas anderes, was hier, als das, was nach unserer Deutung 42, 1—4 verkündet wird: vom Zion, den sich Gott zu seinem Wohnsitze auf Erden erkoren hat, geht die grosse Rechts- und damit Friedensherstellung in der Welt aus; von dort holen sich die Völker ihre Rechtsentscheidungen. Der einzige Unterschied ist, dass hier das eine Organ und Werkzeug, welches sich vor allem Gott erwählt hat, nicht genannt wird. Das geschieht aber Jes. 11, 10 vgl. auch Micha 5, 3: „Er wird gross sein bis an die Enden der Erde.“ Hier sehen wir nun schon handgreiflich, wo im Volke wir dies Organ näher zu suchen haben, welches aller Welt Thora erteilen wird. Auch an Ps. 72, 2. 10 ff.; 122, 4 f. mag hier noch einmal erinnert werden (auch 2 Sam. 7, 19?). An all diesen Stellen tritt uns derselbe Gedanke wie Jes. 42, 1—4 entgegen; nicht ein Missionar zieht zu den Völkern hinaus, sondern diese kommen zu dem Thoraerteiler (aus Davids Haus) nach Jerusalem; es ist derselbe Gedanke, der uns keimartig schon in Altisraels Religion begegnet vgl. 2 Sam. 20, 18; 1 Reg. 10, 1 ff.; 2 Reg. 5, 1 ff.; 8, 7 ff.

Damit schliessen wir ab. Sowohl der einfache Text von v. 4 wie der Gedankengang des ganzen deuterocesajanischen Buches wie die zeitgenössische Litteratur bestätigen uns gleichermaßen, dass wir jenen richtig gedeutet haben, dass er sich

weder auf einen Propheten noch Thoralehrer, sondern auf einen Volksleiter, einen Fürsten bezieht, der durch die Herausführung und Wiederaufrichtung Israels das Recht auf der Erde wieder begründen soll. Indem wir v. 5 überschlagen können, weil derselbe nichts für die uns beschäftigende Frage hergibt, kommen wir zu

v. 6: „Ich Jahwe habe dich in Gerechtigkeit berufen und will deine Hand fassen und dich bewahren und dich machen zu einem Bunde mit dem Volke, zu einem Lichte der Völker.“ Dass die Ausdrücke von v. 6 a wenigstens sehr gut auch auf einen Fürsten passen, mag schon durch die Parallele von 45, 4 b. 5, bewiesen werden, desgleichen durch 49, 6 vgl. mit Ez. 6, 12, dass das אֶצְרָךְ gerade von einem Exilierten gebraucht sein könnte. In v. 6 b aber kommen wir zum ersten Male zu einer Stelle, die uns darthut, dass es sich um einen Davididen handeln muss, während man bis jetzt immer noch an irgend einen anderen zu fürstlichen Ehren bestimmten Volksleiter denken konnte. Dieses Faktum habe ich Serubbabel S. 171—74 auf Grund des בְּרִיתָ לְךָ so eingehend bewiesen, dass ich hier ganz kurz rekapitulieren kann (vgl. auch I § 3).

Nicht nur die beiden grossen Propheten, die die exilische Zeit inaugurierten, haben mit Bestimmtheit erwartet, dass mit dem Ende derselben ein Davidide, ein zweiter David einen neuen Bund zwischen Gott und Volk vermitteln würde vgl. Jer. 30, 9. 21; 31, 31 ff.; 33, 21; Ez. 34, 24 f.; 37, 23 f. 26; desgl. Hos. 2, 20 ff. mit 3, 5. Nein, auch Deuterojesaja selbst hat handgreiflich ausgesprochen, dass die in seiner Zeit sich vollziehende Aufrichtung des Neuen Bundes eine Erfüllung der David gegebenen Verheissungen sei 54, 10; 55, 3 f. V. 3 b und 4 etwa mit Stade (Geschichte Isr. II S. 70. 87) oder Krätzschmar (Bundesvorstellung S. 170) aus dem Grunde zu streichen, weil letzterer versuche, im Gegensatz zu v. 3 a und 5 die berith auf die Vergangenheit zu beziehen, geht nicht an, denn jener handelt vielmehr auch von der ewigen Gültigkeit der Davidberith d. h. aber auch von der Zukunft; ausserdem würde dann die 2. Pers. Sing. in v. 5 sehr auffällig werden, im übrigen vgl. Duhm z. St. Mag nun in v. 5 das Volk oder der alte David oder der gegen-



wärtige angeredet werden, in jedem Falle involviert v. 4 den Gedanken, dass gerade das davidische Haus als der Mittelpunkt des neuen Gottesreichs dastehen würde. In jedem anderen Falle wäre die Bezeichnung des neuen Bundesschlusses als einer Erfüllung der David gegebenen Verheissungen v. 3 der barste Unsinn, denn das war ja gerade die Hauptsache in diesen, dass immerdar ein Glied des Hauses auf dem Throne Davids sitzen würde vgl. 2 Sam. 7, 16. 26; 23, 5; Ps. 89, 5. 30; 132, 11. 17. Daher würde sich der Verfasser von Jes. 42, 1—7 nicht nur in den schroffsten Widerspruch zu jenen exilischen Propheten, sondern auch zu Deuterojesaja selbst gesetzt haben, wenn er die Neuaufrichtung des Bundes von einem anderen als einem Davididen erwartete. Um das aber anzunehmen, müssten zwingende Gründe vorliegen. Vielmehr lehrte ja gerade die deuteronomische Geschichte, von der doch auch jener in etwas beeinflusst ist, dass schon früher Davididen den Bund zwischen Gott und Volk aufgerichtet hätten; vor allem das Bild Josias 2 Reg. 23, 3 mag dem Verfasser vor der Seele gestanden haben, im übrigen vgl. 2 Sam. 23, 5<sup>1)</sup>.

Doch in dem **לְאֹרֶךְ יָמַיִם** will man noch einmal wieder einen Hinweis auf den Missionar erblicken! Unklare Gedanken an die Erleuchtung durch die christliche Predigt spielen hinein. Indes, haben wir soeben zu v. 4 gesehen, dass jeglicher Gedanke an eine Heilspredigt unter den Völkern dem Kontexte wie

---

<sup>1)</sup> Ich möchte nicht ganz die Vermutung unterdrücken, dass vielleicht noch unmittelbarer in dem Ausdruck ein Hinweis darauf steckt, dass wir es hier mit dem künftigen Herrscher aus Davids Haus zu thun haben. Es lassen sich nämlich einige Spuren dafür nachweisen, dass, wenn einmal die reguläre Succession gewaltsam unterbrochen war, der Regierungsantritt eines neuen Königs in Form einer Berithschliessung zwischen ihm und dem Volke vor sich ging vgl. 2 Sam. 5, 3; 2 Reg. 11, 4 ff. 17 b; 2 Chron. 23, 3. Dann wäre zu übersetzen: ich mache dich zum (Gegenstande einer) Verpflichtung des Volkes vgl. Gen. 31, 4. 46. 48. 50; 1 Sam. 14, 24 ff.; Ez. 17, 13 ff.; Jos. 24, 25, wo auch berith eine einseitige Verpflichtung bedeutet (Krätzschmar S. 31—35). Die Parallele zu dem **נֵר** bliebe auch so gewahrt, denn auch dies bedeutet hier ja Gegenstand des Lichtes d. i. Leuchter. Die würde übrigens auch bestehen bleiben, wenn man berith einfach nach dem babylonischen biritu als „Gegenstand der Verheissung“ deutete.

Deuterocesaja überhaupt fernliegt, so wird uns jener Ausdruck kaum darin wankend machen. Im Gegenteil. Wir wollen zwar weniger daran erinnern, dass derselbe ohne weiteres Bezeichnung für einen Herrscher sein könnte vgl. 2 Sam. 21, 17; 23, 4; Jes. 9, 1; Prov. 16, 15; Ps. 132, 17, denn 49, 6 b; 51, 4–6 führen hier eher auf eine andere Ideenassociation. Wenn nämlich 49, 6 b steht: „Ich mache dich zu einem Lichte der Völker, dass mein Heil bis an das Ende der Erde reicht,“ so bedeutet das nach dem nunmehr genügend nachgewiesenen Gedankenkomplexe Deuterocesajas nicht: du wirst die Botschaft von dem Heile bis an die Enden der Erde tragen, sondern: ich werde dich zu einem so hellen Lichte machen, dass man dich, d. h. das dir und dem Volke von mir widerfahrne Heil, die Rettung (vgl. die Parallele von אֶלְכֶּנֶת und אֶלְכֶּנֶתִּי) bis an die Enden der Erde, von ihnen her sehen kann. Muss ich noch einmal wieder auf 45, 6; 49, 22; 52, 10 etc. verweisen? Als besondere und neue Parallele möchte ich nur noch 9, 1 heranziehen, verweise auch schon im voraus auf 52, 15. Dass diese Deutung die richtige ist, bestätigt 51, 4 zur Evidenz. Dort wird dasselbe, was 42, 6 vom Ebed, von der אֶלְכֶּנֶת Gottes prädiziert; dass wir es da nicht mit dem Hinaustragen derselben zu den Heiden zu thun haben, ist nun schon mehrfach bewiesen. Der Gedanke ist einfach der: in der jetzt mit einem Völkergericht verbundenen Erlösung Israels kommt die אֶלְכֶּנֶת Gottes wieder zum Vorschein und wird als ein weithin leuchtendes Licht von allen Völkern gesehen, Gottes Heil und Gnade für alle Zukunft mit sich bringend. Ausserdem muss erwähnt werden, dass אֶלְכֶּנֶת in Bezug auf geistige Belehrung, Unterweisung, Erleuchtung im alten Testamente nur sehr selten gebraucht wird, z. B. Prov. 6, 23 (Jes. 2, 5 kann es auch auf das „er wird richten“ in v. 4 zurückblicken), dass es aber unendlich häufig die Akte bezeichnet, in denen Gott sein Heil und seine Gerechtigkeit bezw. die seines Volkes auf Erden durchsetzt vgl. Jes. 9, 1; 10, 17; 30, 26; Hi. 22, 28; Ps. 37, 6; Hos. 6, 5; Micha 7, 8; Zeph. 3, 5; Jes. 60, 1. 19 f. etc. Doch was suchen wir in der Ferne? Den besten Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung des „zu einem Lichte der Völker“ haben wir in unmittelbarer Nähe, in

v. 7: Hier nämlich gesellt sich zu jenen zwei Zweckbestimmungen des Ebed noch eine dritte: „Um blinde Augen zu öffnen, aus dem Kerker Gefangene zu führen, aus dem Gefängnis die, die in Finsternis sitzen“. Natürlich, auch hier hat man einen geistlichen Sinn hineinzulegen gesucht, man hat den Vers halb auf Israel, halb auf die Heiden bezogen, dann herausgelesen, dass der Ebed die bisher geistig Umnachteten durch Belehrung zu erleuchten hätte, und damit hatte man den Missionar glücklich wieder auf die Bildfläche gebracht. Aber erklären wir den Vers doch nur nach deuterocesajanischem, mindestens hebräischem Sprachgebrauch und nicht nach neutestamentlichem! Über den Sinn von v. 7 b kann man schwerlich im Zweifel sein. Gefangen ist bekanntlich Israel vgl. 40, 1; 42, 22; 43, 8. 19 ff.; 45, 13; 47, 6; 48, 20 etc.; und wenn uns diesbezügliche Ausdrücke hier in einem im übrigen exilischen Buche begegnen, so ist es doch ein starkes Stück, an etwas anderes zu denken als an diese wirklich Gefangenen und ihre Rettung. Dass das יִשְׁבִּי הַשֶּׁקֶר in Parallele zu dem אֶסִּיר (hier wie 49, 9) nichts anderes als dies bedeuten kann, dürfte so wie so kaum geleugnet werden; wir können aber noch zum Überfluss eine ganze Reihe von Belegen dafür erbringen, dass die הַשֶּׁקֶר teils Bild für Unglück überhaupt teils gerade für das Exil ist vgl. Jes. 9, 1; Ps. 23, 4. 6; 107, 10. 14; Threni 3, 6 f. Ja, bei Deuterocesaja selbst tritt uns das Wort in dieser Bedeutung entgegen 45, 19; 47, 5. Vollends, wenn wir die Parallele zwischen Wüste und finsternem Land Jer. 2, 31 beachten, könnten wir auch jene Bezeichnungen hier heranziehen vgl. Ps. 63, 2; 68, 7; Ez. 19, 13; 20, 35; Jes. 21, 1; Jer. 17, 6; Sach. 9, 11.

Aber steht es nun mit v. 7 a anders? Muss uns nicht gerade die unmissverständliche parallele Vershälfte 7 b jene interpretieren? Wie kann 7 a geistig und 7 b real gemeint sein? In Wirklichkeit gibt uns sogar gerade der letzte Ausdruck in 7 b den Schlüssel zum Verständnis derer in 7 a: weil das Exil die Stätte der Finsternis ist, werden die in ihm Befindlichen bezeichnet als die Blinden, und, wenn blinde Augen geöffnet werden sollen, so heisst das, die Gefangenen sollen aus dem Exil geführt werden. Dass Deuterocesaja auch sonst das Wort „blind“ in dieser Bedeutung gebraucht hat, dafür haben wir einen hand-

-greiflichen Beweis in 42, 16 (über 42, 18 ff.; 43, 8 vgl. Kap. V § 3). Es ist für die ganze Diskussion einfach verhängnisvoll geworden, dass in andern prophetischen Schriften das „blind“ und „taub“ thatsächlich vielfach von der geistlichen Umnachtung gebraucht wird und dass man diese Beziehung in ganz unberechtigter Weise hier hineingetragen hat (wir kommen auch darauf in Kap. V zurück).

Man kann aber noch auf einem indirekten Wege unsere Auslegung stützen. Wenn v. 7 a wirklich ein anderes Moment als 7 b enthielte, von der Beseitigung geistiger Umnachtung handelte, so dürfte dies doch gewiss 49, 9 nicht fehlen. Dort aber haben wir in einfacher Parallele die Gefesselten und die in Finsternis Befindlichen. Kurzum, es kann nicht zweifelhaft sein, dass in 42, 7 schlechterdings nichts anderes als Aufgabe des Ebed hingestellt ist, denn dies, dass er die gefangenen Israeliten aus dem Exil zurückführen soll. Damit verstehen wir nun auch, dass die dreimaligen Zweckbestimmungen mit  $\frac{1}{2}$  thatsächlich auf gleicher Stufe stehen. Es handelt sich um ein und dasselbe Faktum, nicht um verschiedene Berufe, sondern um zwei verschiedene Seiten des Berufs: zum Herausführer Israels ist der Ebed bestimmt; indem er das vollführt, wird er auf der einen Seite für Israel der Mittler des neuen Bundes, auf der anderen für die Heiden das Licht, das Panier, das Signal, dass die Zeit der Gerechtigkeit und des Heils auf Erden angebrochen ist.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Wir haben dieselbe sehr eingehend führen müssen, weil es hier gilt, mit tief eingewurzelten falschen Anschauungen einmal gründlich aufzuräumen. Wir haben fast jedes einzelne Wort in 42, 1—7 geprüft und beinahe bei jedem derselben gefunden, dass es sich nicht um einen Propheten oder Thoralehrer, sondern um einen Volksleiter, Richter, Regenten handelt, der zur Wiederaufrichtung Israels und zum Haupte des neuen Gottesreiches bestimmt ist. Ist damit von vorneherein wahrscheinlich, dass es sich um einen Davididen handelt, so haben wir einen ausdrücklichen Beweis dafür noch in v. 6 b gefunden. Wir haben uns jetzt den Weg geebnet, in kürzerer Weise die anderen Ebedjahwestücke auf die vorliegende Frage hin prüfen zu können.

§ 2. Jes. 49, 1—9.

Wo, in welchen Kreisen des Volkes haben wir den zu suchen, von dem 49, 1—9 handeln? Wir kommen damit zu dem Abschnitte, in dem man die sichersten Indizien für einen Propheten oder Thoralehrer finden zu können glaubt und wo man doch gerade am sichersten an der richtigen Deutung vorbeigegangen ist.

**v. 1:** „Höret auf mich, ihr Inseln, und merket auf, ihr Völkerschaften in der Ferne; Jahwe hat mich vom Mutterleibe an berufen, von meiner Mutter Schoss an meinen Namen genannt.“ Wer wollte leugnen, dass diese Worte uns sehr an Jer. 1. 5 erinnern und vorzüglich in den Mund dieses Propheten passen würden? Und doch, dort haben wir auch sogleich die Berufsbestimmung **נביא** deutlich angegeben, aber hier? Wer vollends könnte angesichts 45, 3 b. 4; 48, 14 f. leugnen, dass jene Aussage auch von jedem anderen gelten konnte, den Gott zum Werkzeug der Wiederaufrichtung Israels bestimmt hatte?

**v. 2:** „Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert — im Schatten seiner Hand verbarg er mich — und machte mich zu einem spitzen Pfeile — in seinem Köcher versteckte er mich.“ Abermals leugnen wir in keiner Weise, dass auch dieser Vers in den Mund eines Propheten passen würde vgl. Jer. 1, 9; 23, 29; auch Hos. 6, 5, auf die Vorträge eines Thoralehrers allerdings, wenigstens so, wie Duhm S. 286 ihn geschildert hat, bedeutend weniger. Dagegen vermag ich hier nicht mehr zuzugeben, dass diese Deutung nach sonstiger alttestamentlicher Darstellung die nächstliegende sei. Näher liegt auf jeden Fall die Beziehung auf einen Regenten oder Richter. Denn es ist doch thatsächlich nur die Ausübung der hier genannten Ausrüstung, wenn von dem Reis aus Isais Stumpf gesagt wird: „Er wird die Gewaltthätigen mit dem Stocke seines Mundes schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten“ 11, 4. Es ist dieselbe Ausrüstung, die von dem messianischen Könige Ps. 45, 4—6 prädicirt wird. Dass die Pfeile gerade die Insignien des Richters waren, haben wir früher



einmal in anderem Zusammenhange (Beiträge II, S. 116–21) erwiesen, hier möchten wir noch auf die Parallele des göttlichen Richtens Deut. 32, 41 verweisen. Es liegt auch eine Parallele und doch wieder eine tiefgreifende Verschiedenheit vor zwischen 49, 2 und 41, 2 b. Beide Male handelt es sich um einen Fürsten, beide Male um ein Niederwerfen der Gott feindlichen Mächte, aber hier die Waffen von Eisen, dort das von Gott eingegebene Wort.

Die Zustandssätze in dem Verse vermögen zur Entscheidung der augenblicklich verhandelten Frage nichts beizutragen, da sie auf jedes Werkzeug passen, das Gott längere Zeit schützend verborgen hat, um es dann im rechten Augenblick zu gebrauchen. Wir kommen daher auf sie erst bei der Personenfrage im engsten Sinne des Wortes in Kap. VI § 4 zurück.

v. 3 lässt ebenfalls kaum Schlüsse zu. „Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du, an dem ich mich verherrlichen will“. Nur daran darf erinnert werden, dass die Worte von v. 3 b, welche 44, 23 in Bezug auf das Volk Israel gebraucht werden, schon dem entsprechend hier, wenn überhaupt auf ein Individuum, am natürlichsten auf den Leiter desselben zu beziehen sind, dass wir sie denn auch thatsächlich 55, 5 entweder im Hinblick auf einen Davididen oder auf die durch einen solchen zu Ehren gekommene Nation gebraucht finden.

In v. 4 glaubt man den besten Beweis dafür zu haben, dass es sich um eine prophetische Thätigkeit des Ebed handle. Und wer wollte in Abrede stellen, dass sie auf einen Mann wie Jeremia passen könnten? Vgl. Jer. 15, 15–21 etc. Indes vor einem voreiligen Schlusse müssen uns auch hier folgende Erwägungen bewahren: a) Thatsächlich werden die Ausdrücke, die wir gerade hier finden, das נִצָּחִי und das בְּחִי בְּלִי sonst nie von der Arbeit im prophetischen Berufe gebraucht. b) Würden nicht die Ausdrücke gerade so gut wie auf einen Propheten auf jeden Volksleiter passen, der sich z. B. im Exil bemüht hätte, die Leiden Israels (47, 6) zu erleichtern oder die Heimkehr anzubahnen? Etwas spezifisch Prophetisches liegt in den Ausdrücken schlechterdings nicht. Dass aber solche Versuche schon unter Nabonid gemacht sind, können wir aus Jes. 14, 17 (Jer. 50, 33?) wohl mit Sicherheit schliessen.

c) Obwohl ich es nicht ganz stringent beweisen kann, will ich doch auf die Wahrscheinlichkeit hinweisen, dass v. 4 bis jetzt stets falsch verstanden ist, dass derselbe überhaupt nicht von einer Aktivität des Ebed, sondern nur von früheren Leiden desselben handelt. Was nämlich zunächst darauf führt, ist dies, dass **בְּעָמָל** und **בְּצָרָה** sonst von Deuterjesaja von dem Entgelt für Leiden, nicht für Handeln gebraucht werden vgl. 40, 10 (dass es sich hier um Israel handelt, zeigt v. 11); 40, 27. Weiter aber würde sich diese Aussage besser in den Gedankenkreis der Ebedjahwestücke einreihen. Dass nach 50, 4 ff.; 52, 13 ff. dem Ebed seine Verherrlichung nur als Entgelt für sein freiwillig übernommenes und geduldig getragenes Leiden zu teil wird, braucht nicht erst bewiesen zu werden, nach 42, 1 ff. ist er ohne weitere Angabe von Gründen zu gleicher Zeit zum „Bunde mit dem Volke“ und zum „Licht der Völker“ bestimmt. Nach unserer Stelle aber würde sich bei der gewöhnlichen Deutung der Schein ergeben, als sei der Ebed zunächst nur für das Volk und dann, nachdem er eine Weile vergeblich gearbeitet, zur Belohnung für seine Arbeit, auch zum Lichte der Heiden bestimmt; damit käme überdies ein synergistischer Zug in diese von der Rettung Israels handelnden Stücke hinein, der ihnen sonst durchaus fremd ist vgl. 42, 8.

Nun kann **עָמַל** zwar heissen „sich bemühen, arbeiten“, es kann aber gerade so gut passiv bedeuten „müde sein“ z. B. von Leiden, vom Seufzen etc. Vgl. 40, 28. 30; Threni 5, 5; Ps. 6, 7; 69, 4; Jer. 45, 3. **כֹּחִי כָלָה** bedeutet „meine Lebenskraft ist zu Ende“, davon kann dann die 1. Pers. Piel natürlich bedeuten „ich habe meine Kraft verbraucht durch Arbeiten“, ebenso aber auch „ich habe meine Lebenskraft verbraucht durch Leiden“ vgl. Ps. 22, 16; 31, 11; 38, 11; 39, 11; 69, 4; 102, 24, zu dem **כָּלָה** noch Ps. 90, 9; Jer. 14, 12 etc. Natürlich würde dann aus unserer Stelle folgen, dass es sich um freiwillig übernommenes Leid handelt, sonst wäre das Piel unmöglich und müsste Pual punktiert werden. Aber jenes steht ja gerade in vorzüglicher Harmonie mit 50, 4 ff.; 52, 13 ff. Noch durch einen weiteren Hinweis möchte ich meine Vermutung stützen. v. 8 a setzt offenbar voraus, dass der Ebed zuvor schweres Leid durch-

gemacht hat und dass von solchem die Rede gewesen ist. Wird die gewöhnliche Auslegung von v. 4 diesem Anspruche gerecht? Jedenfalls bekämen die Ausdrücke von v. 8 „ich habe dich erhört und am Tage der Rettung dir geholfen“ bei unserer Deutung eine viel lebhaftere Färbung.

Sollte unsere Auslegung die richtige sein — vermutet scheint sie schon Bredenkamp zu haben —, so entfielen der Zug von dem „Sichabarbeiten“ überhaupt dem Bilde des Ebed. Dann hat diese von Gott berufene Persönlichkeit in der Vergangenheit nur (für das Volk freiwillig) gelitten, ihre Aktivität wird jetzt erst mit der Erhöhung beginnen. Damit fiel dann ohne weiteres der letzte Schein des Rechts der Deutung auf einen Propheten oder Thoralehrer hin. Doch als sicher lässt sich nicht mehr behaupten als dies, dass v. 1—4 definitiv die Frage überhaupt noch nicht entscheiden können, an was für eine Persönlichkeit zu denken ist. Anders steht es aber mit

v. 5: „Und nun spricht Jahwe, der mich vom Mutterleibe an ihm zum Knechte bildete, um Jakob zu ihm zurückzuführen und dass Israel ihm gesammelt werde, und ich war geehrt in den Augen Jahwes, und mein Gott war meine Kraft.“ Hier haben wir in dem שׁוּב etc. eine klare Aussage über die Thätigkeit, zu der der Ebed bestimmt ist. Die verschiedenen Versuche der Auslegung, jenem ein anderes Subjekt als dieses unterzulegen, haben wir schon in I § 3 zurückgewiesen. Hier handelt es sich nur um die nochmalige genaue Beantwortung der Frage: was ist unter dem שׁוּב zu verstehen? Duhm sagt S. 342: „Es steht im Unterschiede von הָשִׁיב in übertragenem Sinne von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung“ (vgl. Bertholet S. 11.). Wir haben diese Auslegung schon Serubb. S. 156 als unmöglich bezeichnet und freuen uns, inzwischen in Budde einen Bundesgenossen gewonnen zu haben. Man bringe ein einziges Beispiel dafür, dass שׁוּב von der geistigen Zurückführung gebraucht ist! Dagegen hat es sicher zweimal in der zeitgenössischen Litteratur die buchstäbliche Bedeutung „zurückführen in die Heimat“ Jer. 50, 19; Ez. 39, 27; ausserdem haben wir 38, 8 dieselbe Bedeutung passivisch. Und nun gar in unserem Kontexte! Da haben wir zunächst die Parallele הָשִׁיב לִי, wozu

sich v. 18 als nächstliegender Kommentar darbietet; da haben wir in v. 6 das „die Stämme Israels aufzurichten“, was sich einfach nach Am. 9, 11; Ez. 37, 15—22; 47, 13 ff.; Ps. Sal. 17, 26 bis 29 auf eine Neugründung des Volkes beziehen muss; da haben wir endlich das **לְהַשִּׁיב**. Bedeutet dies schon Ez. 29, 14; (34, 4?) ganz sicher die Heimführung aus dem Exil, so erst recht hier, wo das **נִצְרִי** auf Leute führt, die aus einer Katastrophe gerettet sind, falls das Wort nicht sogar, was eine Vergleichung von 48, 6 mit 42, 22 nahelegt, direkt mit „Bewachte, Gefangene, Verbannte“ zu übersetzen ist. Angesichts dieses Thatbestandes, bei dem wir von der konkreten Aussage in v. 8 noch ganz absehen, können wir mit voller Berechtigung die Behauptung aussprechen, dass jeder, der da mit uns meint, es handle sich hier um eine zeitgenössische Persönlichkeit, aber dann als solche einen Bussprediger, Seelsorger oder dergleichen statuiert, dem Texte einer vorgefassten Meinung zuliebe Gewalt anthut. Duhm spürt das selbst, er verweist auf das Beispiel des Esra; gewiss dasselbe passt, aber nicht, insoweit dieser ein Thoralehrer oder Seelsorger war, welch letzteres er in Wirklichkeit ja auch gar nicht gewesen, sondern, insofern er eine grössere Gola aus der Gefangenschaft heimgeführt hat. In dieser Richtung aber wird man bei einem im übrigen exilischen Buche an andere Männer wie Serubbabel oder dergleichen sofort eher denken. Doch darum handelt es sich hier noch nicht: auf jeden Fall haben wir den Vers auf einen an der Spitze des Volkes stehenden Mann zu deuten, der Israel aus der Gefangenschaft heimführen und in Palästina das neue Gottesreich aufrichten soll. (Zu dem **אֶלֵּי** und **לֹ** vgl. Hos. 11, 1; Ex. 15, 13. 17 u. dergl.)

Es kommt aber noch ein anderes Wort in v. 5 hinzu, das beachtet sein will, es ist das **אֶכְבֹּד**. Ist nicht dieser Ausdruck „ich bin geehrt in Jahwes Augen“ in Bezug auf jedes andere Individuum als einen Volksfürsten zu stark, fast verletzend? Zu letzterem hingegen lassen sich wieder 45, 4; 48, 14 als Parallelen heranziehen und weiter direkte Aussagen über David und sein Haus vgl. 2 Sam. 23, 1. 5; 7, 9 b. 16 (lies **לְהַפְּי**). 19. 26; Ps. 89, 28; 132, 18.

Zu v. 6 a ist soeben schon das Nötige bemerkt, b hingegen

ist bereits bei 42, 6 behandelt. In Bezug auf v. 7 habe ich meine Ansicht, die ich im Serubbabel vertrat, in etwas geändert. Dort meinte ich mit Bestimmtheit dafür eintreten zu können, dass sich die Ausdrücke „der von den Leuten Verachtete“, „der vom Volke Verabscheute“, „der Knecht von Tyrannen“ auch auf den Ebed bezögen und dass letzterer seine besondere Abzielung auf das „עֶבֶד“ habe. Indes, das lässt sich nicht beweisen, und das „גֵּוִי“ als Bezeichnung der Heiden legt doch eine Beziehung jener Ausdrücke auf Israel näher, zu den „Tyrannen“ vgl. 14, 5. Endlich macht dies auch die Einführung Jahwes als „Erlöser Israels“ und „Heiliger Israels“ wahrscheinlicher. Die Möglichkeit, dass hier von dem individuellen Ebed gehandelt wird, vermag ich auch jetzt noch nicht, vor allem wegen der Verwandtschaft mit 52, 15 zu leugnen (zu dem „גֵּוִי“ vgl. dann 1, 4 etc.); dennoch scheint mir die Wahrscheinlichkeit mehr auf seiten der anderen Deutung zu liegen.

Aber auch in diesem Falle muss ich darauf bestehen, dass mit dem „der dich erwählt“ am Schlusse der individuelle Ebed angeredet ist. Denn sonst müssten sich Bedenken regen, ob der Vers hier an ursprünglicher Stelle steht, da in v. 6 wie 8 der Ebed, nicht Israel in der zweiten Person angeredet wird. So aber bestätigt er nur unsere Auslegung von v. 5 und 6, besonders die des „zu einem Lichte der Völker“. Denn offenbar sind nach v. 7 die Könige und Fürsten nur erstaunt und beten an infolge der durch den Ebed als Organ Gottes sich vollziehenden wunderbaren Rettung und Wiederherstellung Israels, deren Zeugen sie sind, nicht aber infolge einer Buss- und Heilspredigt, die unter ihnen gehalten. Es ist derselbe Gedanke, den wir nun überall als den eigentlich zentralen in Deuterojesajas Erwartung von der Ausbreitung des Gottesreiches erwiesen haben, kein Gedanke an eine Mission, die Heiden „sehen“ nur, nämlich das „Licht“.

v. 8: „So spricht Jahwe: in der Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört und am Tage des Heils dir geholfen und will dich behüten und dich zum Bunde mit dem Volke machen, um das Land aufzurichten und die verwüsteten Erbstücke zum Besitze anzuweisen“. V. 8 a führt uns, wie schon zu v. 4 bemerkt, darauf, dass der Ebed sich vordem in grosser persönlicher Not



befunden hat, aus der er von Gott errettet ist, um nun grossen Zwecken zu dienen. In v. 8 b zeigt uns das „zum Bunde mit dem Volk“, dass wir es mit einem Davididen zu thun haben; worauf die Aufrichtung des Bundes abzielt, wird uns hier noch deutlicher gesagt als 42, 7. Zunächst ist die Aufgabe des Ebed „das Land aufzurichten“; damit wird nochmals, wenn es noch nötig sein sollte, dargethan, dass es sich um eine Zurückführung nach Kanaan, nicht etwa um eine geistige Aufrichtung Israels handelt. Die beste Illustration hiezu haben wir Ez. 47, 13—23. Und nun gar die letzten Worte! Der Ebed soll es auch sein, der das verwüstete Land wieder verteilt. Man vgl. 44, 26; 47, 6; 49, 19.

Wie sich angesichts dieser Stelle die Vertreter der Thora-lehrerhypothese helfen, haben wir schon I § 3 gesehen. Gott wird zum Subjekt der Handlung gemacht, ausserdem freilich wird 49, 1—6 eine andere Herkunft zugeschrieben. Das heisst aber doch: man tritt mit einem Einfall an den Text heran und macht ihn sich für seine Ansichten dienlich, nicht aber sucht man sich auf Grund des vorliegenden Textes seine Anschauung zu bilden. Über das zweite Moment werden wir in Kap. V handeln. Schliesslich möchte ich bemerken, dass wenn Ley (Stud. u. Krit. 1899 S. 200) die drei letzten Worte von v. 8 streicht, derselbe einmal von einer unbeweisbaren Voraussetzung ausgeht, nämlich der, dass gerade mit dem לְבָנִי v. 9 die in einem bestimmten Metrum gedichtete Jahweprophetie ihr Ende haben soll, und zweitens, dass er doch nicht erreicht, was er will, nämlich, dass die Aufgabe des Ebed lediglich geistiger Art sei, Bekehrung zur Gotteserkenntnis und Verbreitung der Jahwereligion. Davon steht sogar, wie wir gesehen, kein Wort im Texte, wohl aber, dass der Ebed das Land aufrichten werde.

v. 9 endlich kann wahrscheinlich auch noch als letzte Berufsangabe für den Ebed angesehen werden: er soll das erlösende Wort sprechen, das Signal zum Auszug geben. Offenbar ist er also ein Führer des Volkes. Ein solches Wort kann freilich auch der Prophet selbst sprechen vgl. 48, 20 f; 52, 11 ff. Aber einmal erscheint es doch 49, 9 mehr als ein unmittelbar und thatsächlich wirkendes Wort vgl. 43, 8, und zweitens fragt es

sich, ob der Prophet nicht auch bei jenem gerade im Auftrage des Ebed handelt. Oder ist es Zufall, dass gerade diese beiden einzigen direkten Aufrufe zur Heimkehr unmittelbar vor Perikopen stehen, die von dem Ebed handeln (vgl. auch 50, 2 f. mit 4)? Jedenfalls lässt sich angesichts 49, 1 ff.; 50, 4 ff. nicht leugnen, dass der Prophet auch sonst im Namen des Ebed gesprochen hat; doch damit greifen wir der fernerer Untersuchung vor.

Auch wenn wir von v. 9 absehen, ist sicher erwiesen, dass 49, 1—8 sich nicht auf einen Propheten im Sinne der exilischen Zeit, noch viel weniger freilich auf einen Thoralehrer beziehen können, der der Politik noch ferner gerückt war, sondern einfach auf einen Volksleiter, der Israel aus dem Exile führen, wieder-aufrichten und damit den grossen Umschwung in der Geschichte der Völkerwelt überhaupt herbeiführen soll. Dass es sich um einen Davididen handelt, ist wieder nach der Natur der Sache das Nächstliegende vgl. Esra 1, 8, und wird positiv durch v. 8 b bestätigt.

### § 3. Jes. 50, 4—9.

Von wem handelt das dritte Ebedjahwestück? Es ist der erste Abschnitt, von dem auch wir zugeben, dass derselbe, falls er uns allein vorläge, ebensogut auf einen Propheten oder Thoralehrer zu deuten wäre wie auf einen Volksleiter oder Fürsten. Aber nach dem bei den ersten Stücken nachgewiesenen Thatbestande handelt es sich, falls sich derselbe auch bei 52, 13 ff. evident bestätigen sollte, hier nur um die Frage, ob die letztere Deutung auch möglich ist. Und diese scheint uns entschieden bejaht werden zu müssen.

Bei v. 4 glauben natürlich Duhm S. 351 und Bertholet S. 11 f. ihren schönsten Triumph feiern zu können. „Der Allherr Jahwe hat mir eine Jüngerzunge gegeben“ und „ein Ohr zu hören wie Jünger“. Jene beiden verweisen darauf, dass der Knecht sich nicht einen Propheten, sondern nur einen Prophetenjünger nenne, der Ausdruck weise auf 8, 16 zurück, und so stünde hier einer der Nachfolger jener, ein Thoralehrer leibhaftig vor uns. Das erste acceptiere ich: ein Prophet will also der

Ebed nicht sein, aber ein Prophetenjünger? Davon steht doch erst recht nichts im Kontext; wenn ein Subjekt zu ergänzen ist, so nach diesem doch lediglich Jahwes Jünger. Ist das aber ein besonderer Stand? Von der Zukunft erwartet wenigstens derselbe Deuterijosaja, dass alle Israeliten solche Jahwejünger sein, d. h. einfach ein offenes Ohr und einen beredten Mund für Jahwes Offenbarungen und Willen haben werden 54, 13. Kann er also nicht auch von irgend einem ausserhalb des Kreises der Thoralehrer stehenden hervorragenden Volksgliede, welches etwa jene Ära herbeiführen soll, aussprechen, dass dasselbe schon jetzt auf jene Weise zu einem Werkzeuge Gottes gemacht wird? Ja, hat uns nicht gerade Duhm selbst an anderer Stelle (S. 286) belehrt, der Thoralehrer lehre nur alte, längst geoffenbarte Wahrheit, wozu braucht der also an jedem Morgen neue Offenbarungen?

Doch sehen wir uns erst nach dem Zwecke derselben um, er steckt in dem **לְדַעַת לְעוֹת אֶת יָגֵף**. Das folgende **דָּבָר** scheint mir mit Sicherheit zu dem ersten **יָגֵף**, wie das **אֵן** zu dem zweiten gezogen werden zu müssen, widrigenfalls sich eine schauderhafte Konstruktion (**עוֹת** mit dopp. Acc.) und ein ganz unsymmetrisch gebauter Vers ergäbe. Nun kann man ja auch jene vier Worte sehr verschieden deuten. Aber, mag man lesen, „dass ich verstehe zu stützen“ oder mit Streichung des **לְדַעַת** als Dittographie „zu stützen“, oder mit Emendation in **לְרַעוֹת** „zu weiden“, immer bleibt als eigentlicher Zweck der sich jeden Morgen erneuernden (vgl. hierzu Jes. 33, 2; Threni 3, 23; Zeph. 3, 5; Ps. 130, 6) göttlichen Offenbarung bestehen, dass der Ebed dem Müden aufhelfen soll. Wer unter diesem zu verstehen, kann nach 40, 28 ff.; 41, 14. 17; 42, 3; 55, 1 nicht zweifelhaft sein: das verzagte Israel. v. 5 nimmt nun v. 4 b noch einmal auf und führt ihn weiter; es handelt sich nicht nur um ein Stützen mit Worten, sondern vor allem mit der That, durch das Vorbild. Ein solches zu sein, erhält der Ebed eben auch in den Offenbarungen die Kraft. Dass dies die Meinung des folgenden ist, bestätigt v. 10 evident: Zweck der Offenbarungen ist, Israel zum Ausharren im Glauben an den schliesslichen Sieg seiner Sache zu bewegen.

Nun fragen wir: liegt in diesem Zweck irgend etwas, was aus dem Berufe des Volksleiters, wie wir ihn 42, 1 ff.; 49, 1 ff. eruiert haben, hinausfiele? Haben wir nicht gerade eben zu 49, 3. 4. 5. 8 gehört, dass dieser Ebed solche Offenbarungen in seinem Leiden erhalten hat, ganz abgesehen von seiner generellen Ausrüstung 42, 1; 49, 1? Wir brauchen also gar nicht einmal von der Lesung Klostermanns נִרְאָה Gebrauch zu machen, um hier im Anschluss an Ez. 34, 4. 12. 16. 23; 2 Sam. 7, 7; Ps. 78, 71 f. den Hirten zu finden, der Israel retten soll. (Durch diese Stellen erledigt sich übrigens schon wie durch Jes. 40, 11; 41. 17; 49, 10 der merkwürdige Einwand Dillmanns gegen diese Lesung, sie wäre sinnlos, da man Müde nicht weide.)

Oder behaupten wir doch zu viel, wenn wir sagen, ein Davidide könne Subjekt solcher Offenbarungen sein, wie sie 50, 4 berichtet? Aber man lese doch nur, was der Dichter den David von sich sagen lässt: „Der Geist Jahwes redete mit mir, und sein Wort ist auf meiner Zunge“ 2 Sam. 23, 2. Die Verwandtschaft scheint zumal, wenn man das doppelte נִרְאָה 23, 4 beachtet, nicht einmal ganz zufällig zu sein. Oder man lese, wie der Deuteronomist David sprechen lässt: „Du hast das Ohr deines Knechtes geöffnet“ 2 Sam. 7, 22. Freilich, das sind spätere Darstellungen, aber sind sie nicht gerade als solche beweiskräftig dafür, dass man auch einen exilischen Davididen als das Organ göttlicher Offenbarungen auffassen konnte? Vgl. Ps. 89, 20. Weit entfernt also, dass dies dritte Ebedjahwestück uns an der bisher gewonnenen Anschauung irre machen könnte, bestätigt es uns sogar in derselben.

#### § 4. Jes. 52, 13—53, 12.

Wir kommen zu dem letzten Ebedjahwestücke. Sollten noch in jemandem Zweifel sein, wo er den Gottesknecht zu suchen hat, so müssten sie angesichts dieses verschwinden. Zwar viel neue Argumente weiss ich hier den Serubb. S. 159—68, 169—71 geltend gemachten nicht hinzuzufügen, doch sind gerade diese von meinen Kritikern unwiderlegt geblieben. Ob es sich um Serubbabel handelt, ist natürlich eine Frage für sich; hier haben

wir nur die zu beantworten: Davidide oder Prophet bzw. Thoralehrer?

Rekapitulieren wir also kurz unsere früher geltend gemachten Beweisgründe. Das יִשְׁכָּל 52, 13 „er wird Erfolg haben“ oder noch besser „es wird ihm gelingen“ hat, falls es echt ist, eine auffallende Parallele in der Weissagung von dem Messias Jer. 23, 5 (vgl. 10, 21; 1 Sam. 18, 5; 2 Reg. 18, 7). In 52, 15 führt die Gegenüberstellung von Völkern und Königen, die vor dem Ebed den Mund schliessen werden, unmittelbar auf einen Fürsten vgl. 2 Reg. 25, 27 ff.; Jes. 41, 2; 45, 4 f. An den Schicksalen eines Propheten oder Thoralehrers haben dieselben schlechterdings kein Interesse, und wäre dasselbe noch so wunderbar. Dagegen sind auf das Davidshaus (nach Israels Auffassung) die Augen aller Völker gerichtet vgl. 1 Reg. 10, 7 ff.; Threni 4, 20; Ez. 19, 2; Ps. 89, 28. 52 etc. Hier sehen wir also nochmals, wie in erster Linie der Ausdruck „Licht der Völker“ in den Ebedjahwestücken gemeint ist: diese alle werden Zeugen der wunderbaren Errettung und Erhöhung des Ebed sein, darüber erstaunt aufspringen, andächtig den Mund schliessen und sich dann anbetend, vor dem Gotte, der solches wirken kann, niederwerfen 49, 7; 45, 14. Sollte aber Klostermann richtig vermutet haben, dass statt יָהּ zu lesen: יְהוֹר, so ist daran zu erinnern, dass nach Ex. 18, 20 auch dies die Funktion eines Richters, nicht eines Propheten ist.

53, 1—10 a geben in Einzelheiten für eine Eruierung des Standes des Ebed wenig her. Indes mit Recht glauben wir Serubb. S. 163 darauf hingewiesen zu haben, dass gerade die Betonung, dem Ebed habe חֶזֶק (vgl. Jud. 8, 18; Jes. 33, 17; Ps. 45, 3) und הָדָר (Ps. 21, 6; 45, 4), beides insbesondere königliche Attribute, gefehlt, darauf hinführt, dass ihm eigentlich beides zukomme. Wie kann man von einem Propheten oder Thoralehrer gerade Gestalt und Majestät verlangen? Auch das חָדַל אֲנִישִׁים „im Stiche gelassen von den Mannen“, scheint uns, verglichen mit Prov. 8, 4; Ps. 4, 3; 141, 4, jenes zu bestätigen. Andere bekräftigende kleine Züge (insbesondere das יְהוֹלֵל v. 5) werden wir in Kap. VI konstatieren.

Aber schwerer als diese fällt hier der Grundgedanke des



ganzen Abschnitts in die Wagschale: der Ebed hat für sein Volk gelitten. Das kann nur der Repräsentant desselben sein, d. h. aber ein Fürst oder ein Hoherpriester. Letzterer kommt hier, wie wohl allgemein anerkannt ist, ohne weiteres in Wegfall. Wenn aber v. 6 gesagt wird: „Wir alle irrten wie Schafe, ein jeder wandte sich auf seinen Weg, aber Jahwe liess ihn treffen die Sünde unser aller,“ wird da nicht jeder sogleich auf den Gedanken kommen, dass es sich hier um den Hirten handelt? Vgl. Ez. 34, 2 ff. 23 ff. Gewiss, der Gedanke selbst, der uns hier entgegentritt, bleibt immerdar dem Kapitel neu; aber haben wir nicht bei der Deutung auf einen Fürsten die Richtlinien in den früheren Anschauungen des Volkes auf ihn hin? Davids Sünde stürzte das ganze Volk ins Verderben, so dass er sprechen muss; „Ich habe ja gesündigt und mich verschuldet, das aber sind die Schafe, was haben sie gethan?“ 2 Sam. 24, 17 vgl. Hos. 1, 5; Jer. 22, 1 ff. Aber auch umgekehrt: um des frommen Königs David willen erbarmt sich Gott immer wieder seines Volkes 1 Reg. 8, 25; 11, 34 ff.; 2 Reg. 8, 19; 20, 6. Ebenso wird um Josias willen die Vernichtung des ganzen Volkes noch eine Weile hinausgeschoben 2 Reg. 22, 20. Es brauchte nur ein neues historisches Erlebnis zu kommen, das unschuldige Leiden eines Davidssohnes, an dem gemessen das Schicksal des Volkes ein erträgliches war, und, befruchtet vom göttlichen Geiste, konnte aus den alten Ideen die neue geboren werden, dass dieses Leiden eine Sühnung für die Sünden des Volkes sei.

Nun kann allerdings auch ein Prophet vor Gott fürbittend für sein Volk hintreten Jer. 15, 1; Ez. 14, 14; aber eine derartige Repräsentanz für dasselbe, dass das eigene Schicksal als das jenes kompensierend angesehen oder auch nur sein Wandel in Relation zu dem Schicksal des Volkes gestellt würde, wird einem solchen schlechterdings nirgends zugeschrieben. Sogar bei Mose, dem grössten der Propheten, wird sie schlechtweg abgelehnt Ex. 32, 32 f., wie viel weniger kann hier ein sonst ganz obskur gebliebener Thoralehrer in Betracht kommen! Wo wir den Repräsentanten zu suchen haben, kann nicht zweifelhaft sein: an der Stelle, von der man die Aufhebung aller Schmach des Exils, die Neuaufrichtung des gottwohlgefälligen Reiches erhoffte, von

der ein Ezechiël prophezeit: „Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern will ich es machen, auch dies wird nicht mehr sein, bis der kommt, der den Anspruch hat und dem ich es gebe“ Ez. 21, 32, — in Davids Haus. Gerade bei dem engen Zusammenhange zwischen Schuld und Übel auf der einen, aber auch Gerechtigkeit und Glück auf der anderen Seite, musste man, immer natürlich vorausgesetzt, dass ein besonders gottgewolltes geschichtliches Ereignis darauf hinführte, auf den Gedanken kommen, dass derselbe, der das Heil vermitteln, aus dem Exil erlösen sollte, auch der sei, der die alte Schuld aufhöbe. Das Heil aber erwartete man allein von Davids Haus, aus ihm sollte der einige Hirte entstehen vgl. Jes. 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; Jer. 23, 5; 30, 9; Ez. 34, 23 ff.; 37, 23 ff. Wir haben also nur noch in Kap. VI den Beweis zu erbringen, dass wirklich ein solches geschichtliches Ereignis vorlag, welches ein Zusammentreffen der beiden Anschauungen, um mit traditionellen Ausdrücken zu reden, der vom herrschenden und vom leidenden Messias in einem Brennpunkte bewirkte. (Über sekundäre Gedanken, die mitgewirkt haben, vgl. noch Kittel S. 27 f.)

Von v. 10 b an finden wir wieder klare einzelne Indizien dafür, dass es sich in Kap. 53 um einen Mann aus fürstlichem Geblüte handelt. Schon das „er wird Samen sehen, lange leben“ wäre jedenfalls entsprechend 2 Sam. 7, 12; Jer. 33, 17. 22; Ps. 18, 51; 89, 5. 30; 132, 11 und anderseits 1 Sam. 10, 24; Deut. 17, 20; 1 Reg. 1, 31. 34; 3, 11; Ps. 21, 5; 61, 8; Jes. 38, 16, in Bezug auf einen Mann aus königlichem Geschlecht gesagt, besonders passend und natürlich. Dagegen wären diese Verheissungen für einen Propheten und Thoralehrer ausserordentlich merkwürdig und müssen erst geistig umgedeutet werden, was indes angesichts 54, 1. 3 unstatthaft erscheint, ausserdem lässt sich das רָאָה וְנָתַן in geistigem Sinne nicht belegen, auch nicht durch Jes. 1, 4; Prov. 14, 20 rechtfertigen, vgl. dagegen Gen. 50, 23; Job. 42, 16. Bei dem Ausdruck „der Plan Gottes (seil. mit seinem Volke) soll durch ihn gelingen“ wird ebenfalls sofort jeder an einen Fürsten dieses denken, dem entsprechend, dass Gott sich zur äusseren Wendung des Schicksals des Volkes ebenfalls eines solchen bedient vgl. 44, 28; 48, 14.

Zur Gewissheit wird uns dies bei v. 12. Hier wird dem Ebed verheissen: „Darum will ich ihm unter den Vielen zuteilen und mit den Starken wird er Beute teilen“. Die Übersetzung dieser Worte bereitet allerdings gewisse Schwierigkeiten. Die LXX liest statt des לֹא אֶחָדָם לְיָנִיחַ ein יִנְחֵל; das dürfte sich, vielleicht unter Hinzufügung eines הָלָקוּ, woraus leicht M. T. werden konnte, aus stilistischen Rücksichten mehr empfehlen. Der Verfasser des Abschnittes zeigt sich doch sonst nicht gerade als Stümper, was er bei der Lesart אַחֵר wäre. Das dem parallele „Beute teilen“ kann im eigentlichen Sinne vgl. Jud. 5, 30; Jes. 9, 5, es kann aber auch in übertragenem Sinne „Ehre, Macht, Besitz erhalten“ gebraucht werden vgl. Prov. 16, 19. Die Worte רַבִּים und עֲצוּמִים können sowohl „die Vielen, Zahlreichen“ bedeuten mit Bezug auf die Völker vgl. Micha 4, 13; Joel 2, 2; Deut. 7, 1; 9, 14; 26, 6; Sach. 2, 15; 8, 22, wie auch „die Starken, Mächtigen“ Job 35, 9; Prov. 18, 18. Für welche dieser Deutungen man sich entscheiden soll, das können eigentlich nur allgemeine Überlegungen feststellen. Auf Grund dieser ist es gewiss, dass man nicht übersetzen kann „er wird mit vielen teilen“ etc., denn das wäre ein schlechter Lohn. Wenn man aber mit Dillmann unter den „Vielen“ die von v. 11 wiedersehen will, die Menge der durch den Ebed gerecht Gewordenen, unter denen er Siegeslohn erhält, so wäre v. 12 ja eigentlich nur eine müssige Wiederholung von v. 11, und das עֲצוּמִים ergäbe eine banale Tautologie. In Wirklichkeit scheint gerade ein Wortspiel zwischen den רַבִּים von v. 11 und denen von v. 12 vorzuliegen.

So bleiben zwei Übersetzungen als möglich übrig: a) „Unter den grossen Völkern wird er erben und bei den starken Nationen Siegeslohn davontragen“ d. h. sein Reich wird auch unter ihnen eine Stätte finden. Wir erhielten damit eine vorzügliche Parallele zu 42, 1 ff.; 49, 6. Für diese Deutung sind wir Serubb. S. 171 eingetreten. Es existiert aber noch eine andere Möglichkeit: b) „Unter den Grossen wird er (seinen Besitz) erben und mit den Mächtigen Beute teilen.“ Diese Deutung, besonders von Duhm vertreten, haben wir Serubb. S. 171 abgelehnt. Es schien uns diese Verheissung, die auf ein Teilen der Ehre mit anderen

Fürsten hinausläuft, etwas fragwürdiger Natur zu sein, nicht zu den grösseren Erwartungen zu passen, die sonst in den Ebedjahwestücken geäussert würden. Indes, je mehr wir uns in den Zusammenhang der Gedanken Deuterocesajas versenkt haben, um so weniger stichhaltig erscheint uns dieser Grund. Zunächst lässt sich nicht leugnen, dass 52, 13—15 für diese Deutung ins Gewicht fallen; es würde sehr passend mit dem Schlusse noch einmal auf den Anfang zurückgegriffen: der bisher verachtete Ebed tritt jetzt selbst in die Gesellschaft der Könige ein. Zweitens ist auch an keiner anderen Stelle der Ebedjahwestücke die Erwartung ausgesprochen, dass die irdischen Fürsten nach der Erhöhung des Ebed etwa aufhören würden zu regieren, wohl aber setzt Deuterocesaja als selbstverständlich voraus, dass sie in ihrer Würde bleiben würden; nur ihre Stellung zu Israel ändert sich vgl. 43, 3; 45, 1 ff., 14 (?); 49, 7. 23. Drittens fällt uns, die Lesart עֶבֶד als richtig vorausgesetzt, wohl immer sogleich die Parallele 49, 8 b ein, und es ergibt sich so der sehr passende Gedanke, dass bei dem Zusammenbruche des babylonischen Reiches der Ebed in die Reihe derjenigen Fürsten eintritt, die sich in das zerfallende teilen, und dass er dann natürlich den ihm gebührenden Teil, Kanaan, erhält vgl. Sach. 2, 16; Jos. 18, 10.

Doch sei nun diese Deutung die richtige oder die erste, in beiden Fällen ist der Ebed ein zu fürstlicher Würde Bestimmter. Dass aber dann auch dieser Vers sofort die Vermutung nahe legt, es handle sich um einen Davididen, wird keiner leugnen können. Denn es ist doch wohl etwas anderes, was hier dem Ebed verheissen wird, als das, was z. B. Sir. 20, 29 etc. dem Weisen, dass er nämlich in der Mitte der Patrizier sitzen werde, über ein solches Faktum würden sich die heidnischen Könige kaum nach Art von 52, 15 erregt haben, auch wenn jener zeitweilig einmal sollte entrückt gewesen sein. Von ausserisraelitischen Parallelen, auf die z. B. Duhm verweist, sieht man in diesem Punkte besser ab, denn sie tragen nichts bei zur Beantwortung der Hauptfrage, auf die hier alles ankommt, ob nämlich ein (wir sagen: exilischer) Jude die (nachexilische) Königsherrschaft einem Nichtdavididen hätte verheissen können. Die einzige Gestalt, von

der das gelten könnte, der Hohepriester kommt hier, wie schon gesagt, in Wegfall. Wohl aber möchten wir auf eine alttestamentliche Parallele verweisen, die unseren Schluss bestätigt, das Wort, welches der Deuteronomiker den Nathan dem David sagen lässt: „Und ich will dir einen Namen machen gleich dem Namen der Grossen auf der Erde“ 2 Sam. 7, 9, wozu dann noch das „der hoch erhoben ward“ 23, 1 und Ps. 89, 20. 28 zu vergleichen sind.

So haben wir auch dies letzte Ebedjahwestück geprüft, und es hat uns wie alle anderen bewiesen, dass der Ebed ein Davidede ist. Wenn also Orelli (Kommentar S. 174) die zusammenfassende Betrachtung über den Gottesknecht mit den Worten abschliesst: „Der Knecht Jahwes ist der Mittler der Erlösung Israels und der Aufrichtung des Gottesreichs auf der ganzen Erde“, so stimmen wir dem durchaus zu. Nur in der Zeit des Propheten selbst haben wir diese Persönlichkeit zu suchen. Wohl ist es eine gewaltig kühne Erwartung, die wir damit als die dieser Stücke gewinnen. Aber nochmals, kann uns eine solche Erwartung in dem deuterocesajanischen Buche wundernehmen? Wir haben da doch andere fast noch wunderbarere — der Heimzug durch die in Fruchthand verwandelte Wüste, die in aller Welt Glauben wirkende Mission des Cyrus, die unter dem anbetenden Staunen aller Nationen vollzogene Rettung Israels, deren plötzliche Bekehrung, das neue, von auswärtigen Fürsten gepflegte, unzählbare Bewohner in sich bergende, von Edelsteinen erbaute Jerusalem! Es will mir fast rätselhaft erscheinen, dass angesichts dieser Ideenwelt Deuterocesajas die Ausleger die Ebedjahwestücke aus ihrem Zusammenhang gelöst und den Ebed in der Zukunft oder in der Phantasie des Verfassers gesucht haben.

Freilich, einen Entschuldigungsgrund dafür hat gerade unsere Untersuchung ergeben: die falsche Auslegung von 42, 1—4. 6; 49, 6 musste trotz aller jener Fakta die Annahme fast unglaublich erscheinen lassen, dass es sich hier um einen Zeitgenossen handle. Aber wir haben gesehen, der Missionar, der hinauszieht in alle Welt, um die Heilsbotschaft zu verkünden, die Völker zu erleuchten, er ist nur in den Text hineingetragen; es handelt sich nur um den Herausführer Israels aus dem Exil, der dastehen



wird als ein Wunder für alle Welt, der durch die Rettung seines Volkes das bis jetzt auf Erden umgestürzte Recht wieder aufrichten und infolgedessen auch von den Völkern als der Offenbarer des wahren Rechts wird aufgesucht werden. An einem zweiten Entschuldigungsgrund aber haben wir auch hier noch vorübergehen müssen, es ist die Schwierigkeit, die 53, 8—10 einer zeitgeschichtlichen Deutung scheinbar entgegenstellt. Zu ihrer Hebung werden wir erst gelangen, wenn wir den letzten Schritt thun und versuchen, die Persönlichkeit selbst zu finden, um die es sich hier handelt, s. Kap. VI.

Doch, sehen wir von dieser einen Schwierigkeit hier noch ab, so wird jeder nach unserer Untersuchung zugeben müssen, dass sich gerade bei einer zeitgeschichtlichen Deutung auf einen Davididen alles aufs beste erklärt, ja, dass sie die einzige ist, die aus dem Texte selbst hervorgeht.

#### § 5. Die Einwände gegen die von uns gewonnene Deutung.

Es soll nicht geleugnet werden, dass trotzdem gerade auf Grund des deuterocesajanischen Buches zwei Einwände gegen die von uns gewonnene Deutung erhoben werden können, Einwände, die thatsächlich gegen eine persönlich-messianische Erwartung Deuterocesajas schon früher geltend gemacht sind.

1) Den ersten bildet die sogen. theozentrische Auffassung Deuterocesajas vom Heile. Auf diesem Wege ist z. B. Laue, der im übrigen mit uns gerade in der messianischen Deutung der Ebedjahwestücke übereinstimmt, dahin gekommen, dieselben jenem Propheten abzusprechen. Er sagt: die innere wie die äussere Wiederherstellung der Gemeinde ist bei Deuterocesaja ausschliesslich ein Werk Jahwes. Neben ihm wäre die Persönlichkeit des Ebed nicht nur überflüssig, sondern einfach unmöglich (S. 15 bis 19). Jahwe entsündigt Israel, ist seines Volkes צדיק 43, 25; 44, 28 etc.; er restituiert Israel 44, 26; 46, 13; 49, 16—50, 3; 51, 16; 52, 7. Wenn wir nun nicht wüssten, dass Laue in Bezug auf 42, 1 ff.; 49, 1 ff. gerade in erster Linie jener falschen, oben zurückgewiesenen Exegese von dem Missionar huldigt; wenn wir

nicht weiter wüssten, dass derselbe überall meint, es handle sich um abstrakte Zukunftsbilder statt um Erwartungen, die von ganz realen Verhältnissen ausgehen, so könnte uns allerdings eine solche Statuierung sich ausschliessender Widersprüche, wo doch nur Ergänzungen vorliegen, wundernehmen. So aber haben wir die Wurzeln des Irrtums schon erkannt.

Doch gehen wir noch einmal kurz auf die Sache selbst ein, zunächst auf die Thätigkeit des Ebed. Da wird (nach richtiger Exegese) auf der einen Seite gesagt: Gott erwählt einen Mann, beruft ihn, rüstet ihn aus mit seinem Geiste, stärkt und stützt ihn, damit derselbe Israel aus dem Exile führen, damit er das Recht auf Erden wieder aufrichten und auch den Völkern rechtsprechen könne 42, 1 ff.; 49, 1 ff. Und auf der anderen wird gesagt: Gott wolle Israel herausführen, Zion wieder aufrichten, sein Recht auf Erden erscheinen, die Völker seine Machtthaten sehen lassen, dass sie sich ihm zuwenden 40, 1 ff.; 51, 4 ff. etc. Sind das sich ausschliessende Widersprüche? Hat nicht der Verfasser der Ebedjahwestücke den theozentrischen Standpunkt genügend gewahrt? Vgl. 42, 1; 49, 1. 5; 50, 4. 8 f.; 53, 10. Immer wieder führt Gott bei Deuterocesaja den Titel מְשִׁיחַ oder מָלֵךְ. Werden auch nur ein einziges Mal diese Titel auf den Ebed in den Ebedjahwestücken übertragen? Haben wir nicht gerade hier die Versicherung: „Ich werde meine Ehre keinem andern geben“ 42, 8? Es ist also doch eine unglaubliche Behauptung Laues (S. 16), in jenen würde die Suprematie des Bundesgottes in Frage gestellt. Nichts weiter als ein Organ Gottes, wenn auch ein ganz hervorragendes, zur Ausführung von dessen Heilsabsichten ist der Ebed.

Schliessen sich denn die beiden Gedanken aus, dass Gott rettet und dass er sich zur Rettung eines besonderen Werkzeugs bedient? Nun, dann streiche man getrost auch alle auf den Cyrus bezüglichen Stellen aus dem Buche, denn bei ihnen liegt die Sache gerade so. Laue meint, diese Analogie kurzer Hand beseitigen zu können: hier handle es sich um ein irdisches Werkzeug für Gottes politische Grossthaten. Ist denn aber das, was auf religiösem Gebiete Widerspruch sein soll, auf dem politischen nicht ein solcher, und gehört die Restitution Israels nicht gerade-

sogut auf das religiöse Gebiet wie auf das politische? Wird nicht hier auf der einen Seite mit Bestimmtheit gesagt, Cyrus mache Könige etc. zu nichte 41, 2; 45, 1, würde Babel erobern 48, 14, die Israeliten ziehen lassen, Jerusalem aufbauen 45, 13 und in seiner Eigenschaft als Werkzeug Gottes die Völker zur wahren Gotteserkenntnis bringen 45, 5 f., während auf der anderen Seite mit derselben Bestimmtheit Gott selbst wie ein Feind gegen seine Feinde ins Feld zieht 42, 13 f., Babel vernichtet 47, 4—7, Israel loskauft 43, 3, Jerusalem aufbaut 44, 26; 54, 11 ff. und die Völker zu sich zieht 49, 22; 51, 4 ff.? Oder gehen wir noch näher auf Israels Restitution ein: ist es ein Widerspruch, wenn Ezechiel Gott sagen lässt: „Ich selbst werde meine Schafe weiden und ich werde sie lagern lassen“ 34, 15 und schon wenige Verse weiter spricht: „Ich werde einen einzigen Hirten über sie bestellen, der wird sie weiden, meinen Knecht David. Der soll sie weiden und soll ihr Hirte sein“ 34, 23? Oder, um noch eine dritte Parallele geltend zu machen, die sich immer von selbst besonders aufdrängt: es wird doch wohl jedem Israeliten der vorexilisch-prophetischen Zeit bekannt gewesen sein, dass Mose das Volk aus Ägypten geführt, dass er den Bund zwischen Gott und seinem Volke vermittelt habe Ex. 24, 8; Micha 6, 4 b; Deut. pass. Ist es dann aber nicht als Widerspruch vom Volke empfunden, wenn gleichzeitig von Gott gesagt wurde, er habe das Volk herausgeführt, er habe den Bund aufgerichtet Micha 6, 4 a; Hos. 11, 1; Am. 2, 10; 9, 7; Jer. 31, 32 etc.? Vgl. auch noch Jes. 2, 1 ff. mit 11, 1—10. Man sieht, zu welchen wunderlichen Konsequenzen jene Behauptung führen würde.

Etwas anders liegt die Sache nun allerdings, wenn wir auf das Leiden des Ebed sehen. Hier scheinen sich thatsächlich zwei Anschauungen schroff gegenüberzustehen, nämlich die, dass Gott Israel für dessen Sünde überreichlich gestraft 40, 2, dass er nun nur um seiner selbst willen Israels Sünde abwische 43, 25, seine Ehre wahren und daher Israel retten müsse 48, 11, und auf der anderen Seite die, dass Israel um des Ebed willen verziehen werde 53, 1 ff. Können wir uns also wundern, wenn man versucht hat, den letzten Gedanken aus der Gegenwart in die

Zukunft zu verweisen? Indes, zwei Momente hat man dabei übersehen.

Erstens, Deuterijosaja ist überall kein Systematiker und Dogmatiker. Giesebrecht sagt S. 109 mit Recht: „Er ist Enthusiast, von Stimmungen abhängig.“ Was für ein Widerspruch z. B. zwischen 43, 4 und 52, 3! Merkt man denn nicht, dass, auch wenn man Kap. 53 streicht, Deuterijosajas Gedanken in dieser Beziehung, logisch betrachtet, widerspruchsvoll bleiben? Oder ist es nicht ein Widerspruch, wenn nach 40, 2 die Sünde überreichlich gesühnt und wenn dieselbe nach 43, 25 erst abgewischt werden muss? ist es nicht ein Widerspruch, wenn dieselbe nach 40, 2 gesühnt, aber nach 48, 11 nur um Gottes Ehre willen zugedeckt wird? nicht ebenso ein Widerspruch, wenn nach 43, 25; 44, 22; 54, 6 f. Gottes Gnade, nach 48, 11 seine Ehre das Motiv der Vergebung war? Man sieht, sicher zwei, vielleicht sogar drei Anschauungen laufen hier auf jeden Fall nebeneinander her, auch wenn man von Kap. 53 absieht (vgl. Stade, *Gesch. Isr.* II S. 79 ff.). Wie kann man also von hier aus gegen unsere Deutung auf das Sühneleiden eines Zeitgenossen argumentieren?

Aber die Sache liegt noch anders, es kommt noch ein zweites Argument hinzu. Ein gewisses Recht würde dieser Deduktion ja nicht abzusprechen sein, wenn das Thema von Kap. 53, wie man früher wohl gemeint, das Problem der Sühne der Sünde Israels, eine dogmatisch fixierte, abstrakte Stellvertretungslehre wäre. Dann natürlich bliebe ein solcher Selbstwiderspruch sehr auffallend. Indes, diese Ansicht wird man heute kaum noch zurückzuweisen haben, es existieren nur noch einige Überreste derselben. Thema ist nämlich, wie 52, 13—53, 1 ganz ausdrücklich gesagt wird, das Unglaubliche der Erhöhung des Ebed, m. a. W. die Frage, warum der Ebed, der nun so glänzend erhöht wird, so entsetzlich Schweres hat leiden müssen. Dies Rätsel gilt es zu lösen, und es geschieht durch den Gedanken, dass er das besonders Schwere, was ihm widerfahren, für die Sünden seines Volkes gelitten habe. Nun gebe ich zu, dass auch so noch ein Bedenken übrig bleiben könnte, falls es sich hier nämlich um eine abstrakte Betrachtung über die Leiden eines zukünftigen Frommen oder des Frommen überhaupt handelte.

Dann bliebe immer noch ein Rest widerspruchsvollen Denkens, den wir bei einem und demselben Verfasser lieber nicht sehen möchten.

Aber gerade, wenn wir nun das Kapitel zeitgeschichtlich verstehen, schwindet auch dieser letzte Rest. Denn gerade, wenn es sich um einen Zeitgenossen handelt, der unschuldig besonders Schweres hat erdulden müssen in einer Zeit, wo daneben auch das ganze Volk (die Gefangenschaft) erlitt, konnte der Prophet sehr wohl, als die Rettungsstunde schlug, auf der einen Seite sagen, des Volkes Schuld sei durch die Strafe der Verbannung gesühnt, werde jetzt vergeben, und auf der anderen Seite das spezielle Leid des Ebed auch als eine Sühnung der Schuld des viel weniger gestraften Volkes erklären, in besonderem Masse dazu mitwirkend, dass nun die Rettung käme. Denn dass auch das Kap. 53 redende Volk hat leiden müssen, folgt schon aus dem וְיִשְׁכַּח v. 5, es war also eine Heilung nötig; im übrigen bemerkt Bertholet S. 16 zu diesem mit Recht: „Schuld und Strafe anderer tragen braucht nicht zu bedeuten, dass diese selbst ihrer enthoben sind: des Diebes Achan Söhne, Töchter etc., die unschuldig getötet werden, tragen Achans Schuld, aber er selbst trägt sie auch“ Jos. 7, 24 f.

Es handelt sich also hier wieder nicht um sich ausschliessende, sondern sich ergänzende Gedanken, natürlich das eine vorausgesetzt, dass auch in dieser Beziehung in den Ebedjahwestücken der theozentrische Standpunkt vollständig gewahrt wird, dass sie nicht in einen sachlichen Widerspruch geraten mit dem יְהוָה יִשְׁכַּח 43, 25. Aber wer wollte jenes leugnen? Schliesslich ist es auch dort Gott allein, der trotz des freien Willens des Ebed die prima causa bleibt; das zeigt evident sowohl das „Jahwe liess treffen“ v. 6 wie das „Jahwe gefiel es“ v. 10 vgl. v. 12; 50, 5; 49, 4 f. Schliesslich ist auch hier Gott nicht nur der Vergebende, sondern auch der Sühnende, wobei der Ebed wiederum nur sein Organ ist.

So sehen wir also, dass man den theozentrischen Standpunkt Deuterijosajas in keiner Weise gegen unsere zeitgeschichtliche Auslegung der Ebedjahwestücke geltend machen kann; derselbe erfordert diese Auslegung vielmehr. Und bei dieser Gelegenheit



mag noch darauf hingewiesen werden, dass auch ein anderer Umstand sie dringend nötig macht. Handelte es sich in Kap. 53 um eine vorgetragene Idee, ganz gleich ob Zukunftsidee oder zeitlose, immer bliebe es vollständig rätselhaft, dass dieselbe im ganzen alten Testament auch nicht den leisesten Widerhall gefunden hat. Wohl hat jenes nachgewirkt z. B. Ps. 22; Dan. 12, 3, aber den zentralen Gedanken des Kapitels, den vom stellvertretenden Leiden des Gerechten treffen wir nie wieder. Das erklärt sich aber aufs beste, wenn man annimmt, dass man einige Jahrhunderte hindurch noch sehr gut gewusst hat, dass es sich in ihm lediglich um die Lösung des Lebensrätsels einer bestimmten historischen Persönlichkeit handelte. Dann lag weder Anlass noch Gelegenheit vor, bei dem vollständig andersartigen Leiden der Frommen anderer Zeiten auf dies Kapitel zurückzugreifen.

2) Auf ein zweites Moment, welches man gegen uns ins Feld zu führen geneigt sein könnte, hat Laue in eben jenem Zusammenhang mit den Worten verwiesen: „Und dann, schliesst nicht die Person des Cyrus als des Werkzeuges Jahwes die Person des Ebed eo ipso aus?“ (S. 17). Und von einem ähnlichen Gedanken ausgehend, hat man schon früher behauptet, Deuterojesaja habe keine besonderen Hoffnungen in Bezug auf die Davidsfamilie haben können, weil für ihn Cyrus der Messias gewesen sei 45, 1. (So bes. Reuss.)

Indes, hat sich uns der erste Einwand als unzutreffend erwiesen, so muss dieser geradezu als oberflächlich bezeichnet werden. Ja, wenn Deuterojesaja vom Ebed behauptet hätte, derselbe würde die Feinde Israels niederwerfen, würde Babylon von der Höhe seiner Macht stossen und dergl., dann könnte jene Behauptung als berechtigt erscheinen. Was ist's denn, was der Prophet vom Cyrus erwartet? Er wirft Könige und Satrapen vor sich nieder, erobert jede noch so befestigte Stadt 41, 2. 25; 45, 1 f., er wird Jahwes Absicht an Babel zur Ausführung bringen 48, 16; 46, 11; 44, 28; 43, 14 (?), er wird dies thun unter Anrufung Jahwes, als sein Werkzeug 41, 25; 45, 4 f., so dass alle Völker in seinen Erfolgen die Allmacht des einen Gottes erkennen lernen 45, 6. Aber halt, haben wir da nicht den ersten Punkt, in dem beide Erwartungen sich ausschliessen, soll nicht dasselbe

bei unserer Deutung auch gemäss 42, 6; 49, 6 durch die Thätigkeit des Ebed geschehen? Jawohl, aber gerade nach unserer Deutung handelt es sich da zunächst ja nur um zwei Seiten derselben Sache; Cyrus wird Babel erobern und Israel ziehen lassen, und der Ebed wird der sein, der Israel herausführt, der dann freilich noch mehr thut, die Stämme aufrichtet und seinem Volke wie anderen Völkern Recht spricht. Doch gerade bei jener grossen Rettungsthat, die die zwei Seiten hat, kommen die Heiden schon zur Besinnung und Erkenntnis des wahren Gottes. Die beiden Thätigkeiten schliessen sich also nicht aus, sie ergänzen sich nur, beide demselben Heilszwecke Gottes dienend. Die positive Seite dieses z. B. 42, 1—7 setzt die negative 41, 2. 26, der in Stille und Frieden das Gottesreich aufrichtende Ebed den vorerst die Feinde zerstampfenden und zermalmenden Cyrus geradezu voraus. Oder vergisst man wieder, dass 51, 4 ff. die Erreichung jenes Zweckes Gott selbst vorbehalten ist, dass man deswegen folgerichtig auch einen sich ausschliessenden Widerspruch zwischen 51, 4 ff. und 45, 1 ff. statuieren müsste?

Aber beschränken wir damit nicht ungebührlich die Aufgabe des Cyrus? Wird nicht 44, 28 ausdrücklich gesagt: „Meinen ganzen Plan wird er ausführen“? Nun ist 44, 28 b sicher Glosse vgl. schon das מְלָאךְ. Und erhält dann nicht jenes Wort seine deutliche Erklärung durch die Worte „seinen Plan an Babel“ 48, 14? Hat Gott aber nicht mehrere verschiedene Pläne, je nach den verschiedenen historischen Situationen oder den Objekten, die ins Auge gefasst sind? Beziehen sich 42, 21; 53, 10; 55, 11 nicht auf jeden Fall auf etwas anderes als auf Babylons Eroberung? Also kann jenes לְכָךְ doch nur bedeuten: den ganzen Plan, den ich mit ihm vorhabe, ohne deswegen Gottes Pläne mit anderen Werkzeugen auszuschliessen. Auch 46, 10 f. wird nur gesagt, dass Cyrus das (temporal) erste unter diesen Werkzeugen sein soll.

Aber greift dessen Thätigkeit nicht doch weiter, als wir soeben behauptet haben? Wird nicht 45, 13 ausdrücklich von ihm gesagt: „Ich habe ihn in Gradheit erweckt und ebne alle seine Wege, er wird meine Stadt bauen und meine Exilierten entlassen, nicht für Kaufpreis und nicht für Geschenk“? Doch

es ist wohl ein Unterschied zwischen dem Entlassen eines Volkes (45, 13) und dem Heraus- und Heimführen desselben (42, 7; 49, 5 ff.) vgl. Ex. 3, 11 mit 20. Und es ist ein Unterschied zwischen dem Bauen der Stadt, wie es von Cyrus prädiert wird, offenbar gleich Konzession und Mittel dazu geben, denn es steht vor dem „er wird entlassen“ und dem, welches Gott selbst von sich verspricht 44, 26; 54, 11 ff. oder dem, welches von den Söhnen Zions prädiert wird 49, 16 ff. Sollte hier also nicht genug Raum für den Ebed sein?

Aber endlich, bekommt nicht Cyrus gerade die Ehrentitel „mein Hirt“ 44, 28 und „mein Gesalbter“ 45, 1? Wir könnten dem ja nun einfach entgegenhalten, dass mindestens mit Kap. 49 diese messianische Erwartung absolut erloschen sei, dass also, wenn wir nur 42, 1—7 als später eingeschoben ansähen, jeder Widerspruch zwischen der Cyrus- und der Ebedjahwehoffnung verschwände, indem Deuterocesaja durch persönliche Erfahrung plötzlich ernüchtert sei. Doch brauchen wir diesen Hilfs-gedanken? Ist denn durch jene Titel ausgeschlossen, dass Gott gleichzeitig einen Mann seines eignen Volkes zu einer noch viel glänzenderen Bestimmung ausersehen hatte? Sagt nicht 45, 4 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass jene Titel dem Cyrus wegen seiner subjektiven Beschaffenheit gar nicht gebühren, sondern auf ihn nur angewandt werden, weil er ein Werkzeug in Gottes Hand sein soll, dass er also, wenschon ihm Deuterocesaja nach 41, 25 ein besseres Verstehen seiner Aufgabe zutraut, nur ein Stecken in Jahwes Hand ist wie einst Assurs König Jes. 10, 5, ein Hammer wie einst Babel Jer. 51, 20? Wenn man von jenen Stellen aus einen Schluss ziehen wollte, dann hätte auch nicht ein Jeremia zu gleicher Zeit den König von Babel 25, 9; 27, 6; 43, 10 und die Propheten des eignen Volkes 7, 25 etc. mit dem Titel עֶבֶד יְהוָה bezeichnen können. Aber die Sache liegt ja bei Deuterocesaja noch einfacher, er gebraucht gar nicht einmal dieselben Titel von beiden Persönlichkeiten; ihn, den wirklichen König, der politisch die Völker weidet, nennt er לֶעָדָה vgl. Micha 5, 4 und מְשִׁיחַ, der andere führt seinen besonderen Titel עֶבֶד יְהוָה, der seine ganz andere, eigenartige Aufgabe ausdrückt. Wäre vom künftigen Messias

seitens Deuterocesajas oder eines Späteren die Rede, so liesse sich gerade erwarten, dass jene Titel auch auf ihn angewendet wären.

Wir haben gehört, was Deuterocesaja von Cyrus aussagt, und nichts ist dabei, was ausschliesse, dass er gleichzeitig von einem Davididen seines Volkes gerade die Erwartungen gehegt hätte, die die Ebedjahwestücke enthalten, ganz abgesehen davon, dass das durch 55, 3 ff. positiv erwiesen wird. Beides ergänzt sich vielmehr in passender Weise. Aber nicht nur in passender, sogar in notwendiger Weise. Wir müssen auch auf das achten, was Deuterocesaja vom Cyrus nicht sagt.

Er schreibt, wie gesagt, die Bahn desselben bis zu dem Augenblicke vor, da nach allen glänzenden Siegen, nach Babels unter dem ehrfurchtsvollen Staunen der Heiden vor sich gegangenen Falle das Edikt gegeben wird, welches Israel die Freiheit schenkt 45, 13. Er lässt sogar dabei die Erwartung durchblicken, dass Cyrus selbst sich Jahwe zuwenden wird 41, 25; 45, 3. 24; 48, 14. Was wird aber weiter nach der Einnahme Babels mit ihm werden? Darüber schweigt alles. Deuterocesaja hätte aber nicht schweigen können, wenn er irgendwie von ihm noch eine weitere Aufgabe in Bezug auf das Gottesreich erwartet, wenn er das „Messias“ in einem tieferen Sinne verstanden hätte. Wird Cyrus ein Weltreich aufrichten? Darauf scheint 43, 3; 45, 14 (?) zu führen; durch die Einnahme Babels hat er's ja eigentlich schon. Aber wird sich dies Reich in alle Welt ausdehnen? Wo bleiben in diesem Reiche gerade alle die ungezählten Nationen, die bisher nur als teilnahmevolle Zeugen (41, 5 f.) dem gewaltigen Kampf zwischen Gott und der Weltmacht zugeschaut haben? Dass sie dem Reiche des Cyrus einverleibt werden, wird schlechterdings nie gesagt. Sie erkennen, dass ihre Götzen nichts nützen 43, 9; 45, 20, sie beten dann den einen Gott an 45, 14. 23, auf sein Geheiss bringen sie die zerstreuten Israeliten heim und huldigen dem Volke 49, 22 f. 26. Dem Königreiche Gottes werden sie einverleibt, aber was wird dann politisch mit ihnen, wie stellen sie sich untereinander, behalten sie ihre Könige? Wie wird, wenn der erste Eindruck vom Sturze Babels und Israels Rettung vorüber, ihnen die

Gotteserkenntnis weiter vermittelt, wie wird sich Israels zentrale Stellung in der Völkerwelt erhalten, wie endlich wird sich jenes neu gegründete Weltreich selbst zum Königreiche Gottes 41, 21; 44, 6; 52, 7 verhalten?

Sollten diese und ähnliche Fragen sich nicht dem weit ausschauenden Geiste Deuteròjesajas aufgedrängt haben? Und gerade sie alle, die sich auch dem Leser seines Buches auf Schritt und Tritt aufwerfen, sie erhalten keine Antwort, wenn wir die Ebedjahwestücke aus ihm streichen oder dieselben auf die ferne Zukunft deuten. Dagegen beantworten diese uns alle jene Fragen, die Cyruserwartung aufs beste ergänzend, sobald wir sie zeitgeschichtlich erklären, nämlich so: der Ebedjahwe genannte Davidide wird ein neues Gottesreich begründen, als Gottes Organ und Werkzeug an die Spitze desselben tretend, es wird ein Reich der Gerechtigkeit und des Heils sein, über die Schranken aller Nationen hinausgreifend; Könige und Nationen bleiben, keine Spur einer politischen Unterwerfung unter Israel findet sich, aber sie huldigen mit ihren Schätzen freiwillig; über sie alle erstreckt sich die rein sittlich-religiöse Oberhoheit des Davidssprosses, willig unterwerfen sie sich dessen von dem einen Gott kommender Thora. 42, 1 ff. ist also bei unserer Deutung eine ganz naturgemässe Fortsetzung von 41, 25. 27; 49, 1 ff. von 48, 14 f. So sinkt auch Cyrus, nachdem er seine Aufgabe erfüllt, in die Zahl der anderen Könige zurück. Das absolute Schweigen des zweiten Theiles des Buches über ihn erklärt sich so aufs beste, seine ganze Aktion fand nur um Israels willen statt, nun macht er dem Ebed allein als Werkzeug Gottes Platz.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, dass die beiden Einwände, die zunächst gegen unsere Deutung der Ebedjahwestücke erhoben werden könnten, schliesslich zu glänzenden Bestätigungen derselben werden.

## § 6. Die Benennung eines Davididen als Gottesknecht schlechthin.

Trotz der soeben zurückgewiesenen Einwände mögen noch folgende Bedenken gegen unsere Deutung in dem Leser zurück-



geblieben sein: warum wird der Ebed denn nie einmal als König bezeichnet? warum wird wenigstens nie ausdrücklich gesagt, dass er es werden wird? fehlen nicht bei ihm manche Züge, die in dem Bilde eines Königs nach israelitischer Anschauung unbedingt nötig sind, während doch sicher ein prophetisch angehauchter Typus in demselben vorliegt? und endlich, wie erklärt sich bei einem Davididen die eigentümliche und doch als bekannt vorausgesetzte Bezeichnung als Ebedjahwe? Nun, das erste Bedenken erledigt sich leicht: sind die Ebedjahwestücke exilische Produkte, und das ist sowohl nach der Stelle, wo wir sie vorfinden, wie nach den klaren Angaben von 42, 7; 49, 5. 6. 8 die nächstliegende Annahme, so war selbstverständlich zu der Zeit, da sie geschrieben wurden, der Ebed, auch wenn Davidide, kein König, konnte also auch nicht als ein solcher bezeichnet werden, sondern musste einen anderen Titel führen. (Dass er vielleicht an zwei Stellen 42, 19; 52, 5 als מִשְׁלָב bezeichnet ist, werden wir in Kap. V § 3 hören.) Wohl aber haben wir auf die drei anderen Bedenken einzugehen und werden im folgenden eine Antwort auf dieselben finden, die uns sogar noch in unserem Resultate bestärkt, indem wir nämlich kurz die israelitische Anschauung vom Königtume darlegen.

Die altisraelitische Anschauung von dem Königtume, die in demselben ein Gnadengeschenk Gottes sah, das jeder Fromme dankbar hinzunehmen hätte 1 Sam. 9, 16; 10, 27, die sich an dem Glanze, den Bauten, den Kriegsthaten des von Gott erwählten Fürsten (vgl. David) rückhaltlos freute, hatte bald durch die geschichtlichen Erfahrungen einen argen Stoss erlitten. Die Anfänge der Reflexion über die Gottwohlgefälligkeit des Königtums reichen jedenfalls schon bis in die Zeit Salomos zurück, wo Abgötterei, Vielweiberei und Steuerdruck einen Teil des Volkes, geleitet von einem Propheten, zum Aufstande führten 1 Reg. 11. Die späteren Erfahrungen seit der Reichsspaltung wirkten mit, und so entstand eine wesentlich andere Auffassung von dem Königtum: dasselbe ist vom Volke in Auflehnung wider Gott verlangt und von ihm nun gerade zur Strafe für den Abfall gegeben. Diese Gedanken haben einen klassischen Ausdruck gefunden in der sogen. Quelle SS der Samuelisbücher 1 Sam.

8; 10, 17 ff. etc.; ihr huldigt auch der Prophet Hosea 13, 10 f. etc.: vgl. meine Beiträge II S. 210 f.

Nun waren aber die Propheten alles andere eher als politische und soziale Reformer; die Verfassungsverhältnisse, wie sie sie vorfanden, sahen sie ohne weiteres als gegeben an; aber innerhalb dieser suchten sie für ihre sittlich-religiösen Ideen und Ideale einzutreten, so weit es ging. Dem entsprechend zogen sie nun auch aus jenen Prämissen nicht etwa den Schluss, dass das Königtum wieder abzuschaffen wäre. Im Gegenteil, dasselbe wird bleiben für alle Zeiten, aber es muss ein anderes werden. Sind die beiden Hauptschäden des Volkslebens die Gottlosigkeit und die Ungerechtigkeit, so muss gerade der König die personifizierte Gottesfurcht und Gerechtigkeit werden. Und wie nun überall die Propheten sich eng an die bisherige Volksgeschichte anlehnen, in ihr die Wurzeln ihrer eignen Predigt finden, die Vorbilder für die Zukunft zu gewinnen suchen, so übertragen sie die Züge, die sie von dem Zukunftskönige erhoffen, auf den Begründer der jetzigen Dynastie, David, der ja freilich ein Muster der Frömmigkeit — allerdings nur seiner Zeit — gewesen. Ihnen selber unbewusst ändern sie allmählich das Bild desselben, lassen Züge, die sie zum Vorbild nicht brauchen können, zurücktreten und betonen andere, die thatsächlich vorhanden waren, aber fassen sie im Sinne und Geist ihrer Zeit auf. So entstand, besonders seitdem es zwischen Ahas und Jesaja zu einem vollständigen Bruche gekommen war, das Idealbild eines Zukunftskönigs, das messianische, auf der einen Seite, ein idealisiertes Bild König Davids auf der andern. Gerade Jesaja ist in dieser doppelten Beziehung für die ganze Nachwelt von grösster Bedeutung 'geworden vgl. 1, 21. 26; 7, 10 ff.; (9, 5 f.?) 11, 1 ff.; 16, 5; 29, 1; 32, 1. Recht und Gerechtigkeit, Gottesfurcht und Treue, das werden die Ruhmesprädikate des rechten Königs, Reichtum, Macht und Ansehen, die weltliche Seite, tritt in dem Bilde als die sekundäre zurück vgl. auch 1 Reg. 3, 5—28, wo besonders v. 11—13 die bewusste Scheidung zwischen den sittlich-idealen Gütern eines Regenten und den natürlichen interessant ist, auch 10, 9.

Das Deuteronomium sucht das wie manches andere gesetz-

lich festzulegen in seiner Weise: der König soll sich eine Abschrift der göttlichen Thora in ein Buch schreiben und er soll es immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen, auf dass er Jahwe seinen Gott fürchten lerne und auf die Ausführung aller Aussprüche des Gesetzes acht habe u. s. w. Deut. 17, 18 f. Die Bestimmung half nicht viel, nur auf Josia machte sie Eindruck. Jojakim und Zedekia gingen in den alten weltlichen Bahnen weiter. Alle seine Kraft bietet Jeremia auf, dieselben unter nachdrücklicher Betonung, dass sie auf Davids Thron sitzen, auf ihre Hauptpflicht, Recht und Gerechtigkeit, aufmerksam zu machen 21, 11 ff.; 22, 1 ff. 13 ff.; 23, 1 ff. Und so fasst sich auch ihm die Erwartung von dem Könige, der nach der unabwendbaren Katastrophe erstehen soll, dahin zusammen, dass derselbe Recht und Gerechtigkeit im Lande üben werde; jeder weltliche Zug in dem Bilde fehlt 23, 5 f.; vgl. 3, 15; 30, 21; 33, 15.

Es waren aber gleichzeitig noch andere Männer an der Arbeit, dem Volke dies Idealbild vorzuführen, es sind die sogen. Deuteronomisten, deren Arbeiten sich scharf von allen früheren Quellen abheben. Alles, was sie von dem Könige der Zukunft erhofften, das übertrugen sie, den Bahnen Jesajas folgend, auf den grossen Begründer der Dynastie. Er hat als Muster der Gottesfurcht zum ersten Male den Gedanken gehabt, Jahwe einen Tempel zu bauen, hat daraufhin die Weissagung von dem ewigen Bestande seiner Dynastie erhalten; auch wenn diese sich verfehlt, wird sie daher wohl gezüchtigt, aber immer wieder begnadigt werden 2 Sam. 7, er war der gerechte Regent schlechthin 23, 3; 1 Reg. 3, 14; 11, 33, der Normalherrscher 1 Reg. 11, 6; 2 Reg. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2; er ist der gute Genius, der Israels Geschichte durchwaltet, um seinetwillen wird viel verziehen und Israel immer wieder zu Gnaden angenommen 1 Reg. 8, 25; 11, 34 ff.; 2 Reg. 8, 19! Erst in der letzten Überarbeitung, die sich mit der bitteren Thatsache des Exils abfinden muss, verstummt dieser Trost; „die Sünden Manasses sind zu stark gewesen“ 2 Reg. 23, 27; 24, 3. 20.

Was nun aber in unserem Zusammenhange noch besonders beachtet sein will, diese Umprägung des ganzen Davidischen Bildes erhält ihre Zusammenfassung darin, dass der Titel „König“

so gut wie ganz verschwindet und der Titel **עֲבָדִי** an seine Stelle tritt. Das war eine Bezeichnung, die bis jetzt, abgesehen von einzelnen Fällen besonderer göttlicher Beauftragung wie Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10; Jes. 22, 20, nur die Patriarchen und Propheten geführt hatten vgl. Amos 3, 7; Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; Jes. 20, 3; Deut. 34, 5; Jos. 1, 1 etc. (In dem Sinne „Verehrer Jahwes“ ist der Ausdruck nur in nachexilischer Zeit nachzuweisen.) In ihre Kategorie wird nun David eingereiht, er ist für die Deuteronomisten der **עֲבָדִי יְהוָה καὶ ἑξοχήν!** Vgl. 2 Sam. 7, 4. 8. 19. 21. 26; 1 Reg. 3, 6; 8, 25; 11, 32. 34. 36 etc.; Ps. 18, 1; 36, 1; 78, 70 ff.; 89, 4. 21; er wird sogar besonderer göttlicher Offenbarungen teilhaftig wie ein Prophet 2 Sam. 7, 27; 23, 2.

Es war natürlich ein entsetzlich harter Schlag, der jene Erwartung von der Unverwüstlichkeit der davidischen Dynastie traf, als der letzte König geblendet und gefesselt nach Babel abgeführt wurde, so hart, dass wir uns kaum wundern können, wenn dieselbe in ganzen Volksschichten ins Wanken kam und sank Threni 4, 20, besonders die letzte deuteronomistische Überarbeitung lässt darauf schliessen. Und doch, die Hoffnung überstand auch diese Katastrophe, doch wohl, weil ihre Wurzeln etwas tiefer lagen als in nationalem Chauvinismus. Derselbe Ezechiel, der dem zeitgenössischen König so hart die Wahrheit sagt, er lässt schon vor dem sicheren Fall Jerusalems die Hoffnung durchzittern, dass dies doch noch nicht das Ende sei 17, 22 bis 24; 21, 32; unbestimmt, tastend sind die Ausdrücke, aber wir sehen, die Hoffnung war da. Und als Jerusalem gefallen, da erhebt dieselbe unzweideutig wieder ihr Haupt; ein einiger Hirte wird Israel wiederherstellen; der Knecht David 34, 23 f. Was er von diesem erwartet, darüber sagt er im einzelnen nicht viel, einmal sagt er sogar, derselbe solle **מֶלֶךְ** sein, sonst bevorzugt er das **רֹעֶה**, auch **נָשִׂיא** 34, 16. 24; 37, 25 (hierüber vgl. Böhmer i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1900 S. 112 ff.). In welcher Weise aber dieser sein Hirtenamt ausüben wird, darüber lässt besonders 37, 24 b keinen Zweifel: Gottes Ordnungen und Satzungen werden dann herrschen im Lande; Israel wird heilig sein, nachdem dieser neue Friedensbund aufgerichtet ist.

Die Stunde der Rettung kam nicht so schnell, wie manche

wohl erwartet. Zedekia starb und Jojachin blieb in Ketten. Aber unablässig arbeitete Ezechiel an den Plänen für die Neuaufrichtung des Landes; seine Pläne tragen durchaus priesterlichen Charakter, das merkt man besonders auch der Stellung an, die er dem Fürsten in dem neuen Gemeinwesen anweist, sie tritt bedeutend hinter der vorexilischen zurück. Hier vermeidet er auch ganz, um jeden Schein eines weltlichen Königtums auszuschliessen, den Titel מַלְכָּא, braucht nur noch מְשִׁיחַ; die Aufgaben, die er diesem stellt, sind Recht und Gerechtigkeit üben und opfern vgl. 45, 9—46, 18. Im Jahre 561 schlug die erste Erlösungsstunde für das Davidshaus, Jojachin wurde aus dem Kerker entlassen und kam am babylonischen Königshofe zu hohen Ehren 2 Reg. 25, 27 ff. Ist es überhaupt anders denkbar, als dass da neue Hoffnung durch das Volk zuckte, neu die Erwartungen erwachten von Erlösung aus der Gefangenschaft, von Aufrichtung des neuen Gerechtigkeitsreiches, Aufrichtung insbesondere der davidischen Dynastie als eines Zeugnisses, dass Gottes Weissagungen nicht trügen, dass er allein die Macht auf Erden besitzt!

Und, vorläufig nur gesetzt den Fall, es war wirklich ein edler, gottesfürchtiger Davidide vorhanden, der diese Hoffnungen zu den seinen machte, wie konnte nach der ganzen bisherigen Entwicklung der jetzt Entthronte sich, um allen Hoffnungen wie allen Intentionen Ausdruck zu geben, dem Volke gegenüber besser nennen als nach seinem grossen Ahn מְשִׁיחַ דָּוִד? <sup>1)</sup> Was konnten Propheten, die ihm die Hand reichten, anders von ihm verkünden, als unter stillschweigendem Absehen von allem Weltlichen des einstigen Königtums, sogar von dem Titel, dies, dass er nach der wunderbaren Wiederherstellung Israels ein Gerechtigkeitsherrscher κατ' ἐξοχήν und als solcher ein Licht aller Welt sein würde. Wenn es nun eine Thatsache ist, die nicht wegzuleugnen, dass Deuterocesaja eine Erfüllung der dem David

<sup>1)</sup> Vgl. Jer. 33, 21. 26; Hag. 2, 23; Sach. 3, 8. So werden wir es nicht erst noch nötig haben, den Hilfsgedanken hinzuzunehmen, dass nach babylonischer Sitte sich dieser Davidide andern Fürsten gegenüber als „Statthalter Jahwes“ bezeichnet habe. Übrigens vgl. zu den mit Ebed zusammengesetzten Eigennamen bei den Semiten überhaupt: „Smith, Die Religion der Semiten“ S. 48 f.



gegebenen Verheissungen sicher erwartet hat und ihm jener durchaus im deuteronomistischen Lichte als Zeuge und נָגִיד der Nationen erschien, wobei er ebenfalls von dem Titel נִצְּחָה, der Gott ausschliesslich gebührt, absah 55, 4 f. vgl. mit 2 Sam 7, 8, so, meine ich, wären genügend die Gedankenlinien erwiesen, die auf die Ebedjahwestücke hinliefen. Ja, wir sind zu der Behauptung berechtigt, dass ein exilischer Jude, wenn er diese Stücke hörte, bei dem anonymen Ebed und der Charakteristik seiner Aufgabe an gar keine andere Person denken konnte als an einen Davididen, denn Davids Haus war, wie Deuteronomist und Ezechiel zeigen, für das exilische Israel der Gottesknecht schlechthin.

Freilich kommt nun noch ein anderer, sekundärer Umstand hinzu, der die Darstellung des Gottesknechts und seines Berufes bei Deuterocesaja eigenartig beeinflusst hat. Es braucht keines langen Beweises, dass ihm das Exil als eine Wiederholung der Gefangenschaft in Ägypten erschien 52, 4 ff., dass er deswegen die Rettung aus demselben nach dem Vorbilde des einstigen Exodus aus jener erwartete 43, 16 f.; 51, 10 etc. Damit war denn ohne weiteres gegeben, dass dem Propheten der Mann, der nun das Volk hinausführen sollte, als ein zweiter Mose, auch ein Gottesknecht, erscheinen musste. Daraus erklärt sich, wenn es nach dem Ausgeführten überhaupt noch einer solchen Erklärung bedarf, der prophetische Typus der Schilderung des Zukunftsfürsten nun vollends 42, 1. 4; 49, 2. Das ist das Körnchen Wahrheit in dem Erklärungsversuche von Füllkrug, der S. 82 bis 85 alle hier in Betracht kommenden Stellen gesammelt hat. Wie wenig dieser aber für das ganze Problem ausreichend ist, das erhellt besonders bei den beiden letzten Stücken, bei denen Füllkrug auch das Resultat herausbringen will, dass der Ebed nichts anderes sei als ein zweiter Mose, und infolgedessen entsetzlich künsteln muss, denn thatsächlich fehlt hier jeder auf Mose bezügliche Zug. Andererseits aber hat Füllkrug auch bei den beiden ersten Stücken schon übersehen, dass die deuteronomistische Geschichtsauffassung, von der Deuterocesaja in Bezug auf seine Gedanken über das Königtum entschieden beeinflusst ist, der davidischen Dynastie Funktionen zugelegt hat, die an

anderer Stelle von dem Religionsstifter prädiert werden; ich verweise besonders auf die Zeichnung Josias 2 Reg. 23, 3 vgl. mit Ex. 34, 27. Trotzdem soll die Thatsache nicht geleugnet werden, dass 42, 1 ff.; 49, 1 ff. den davidischen Ebed zugleich als einen zweiten Mose zeichnen wollen.

Und so, meine ich, müssen alle die oben namhaft gemachten Bedenken gegen unsere aus dem Texte sich als notwendig ergebende Deutung schwinden. Die früher so oft leicht hingeworfene Behauptung, bei Deuterojesaja wäre überhaupt kein Raum, keine Veranlassung und keine Spur der davidisch-messianischen Erwartung, ist gerade das Gegenteil von dem, was richtig ist. Nur das ist wahr, dass diese Idee wie manche andere national-religiöse durch das nationale Unglück und das Exil geläutert ist „im Ofen des Elends“ 48, 10.

#### § 7. Babylonische Parallelen zu der Diktion der Ebedjahwestücke.

Wir kommen zu einer letzten Erörterung, die geeignet sein mag, unsere Deutung zu stützen. In der Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1898 S. 149—62 hat in einem Artikel „Cyrus und Deuterojesaja“ Kittel mit Recht einmal systematisch die grosse Verwandtschaft der Diktion zwischen den von Cyrus handelnden Perikopen unseres Buches und dem sogenannten Cyruscylinder behandelt. Er kommt zu dem zutreffenden Schlusse, dass sich dieselbe daraus erklärt, dass Deuterojesaja in den in Babylon von jenem Könige gangbaren Phrasen versiert war. Es ist nun fast zu verwundern, dass man noch nie das deuterojesajanische Buch auf diesen Punkt hin überhaupt einmal geprüft hat. Das ist auch hier nicht unsere Aufgabe, hoffentlich wird sie ein Berufener bald einmal in Angriff nehmen. Doch möchten wir wenigstens auf die überraschenden Parallelen hinweisen zwischen der Ausdrucksweise, in der in ihren historischen Dokumenten die babylonischen Könige von sich sprechen, und derjenigen, deren sich Deuterojesaja in Bezug auf den Ebed Jahwe bedient. Das wird dann, wenn es überhaupt noch einer solchen bedarf, uns die letzte Bestätigung dafür bieten, dass auch dieser ein Mann

aus fürstlichem Geblüt und zu fürstlichen Ehren bestimmt war. Wir citieren die babylonischen Texte nach der Keilinschriftlichen Bibliothek ed. Schrader III. 2.

Zunächst schreiben auch diese Könige sich eine göttliche Berufung zu ihrem Amte zu und zwar, wenn sie schon aus fürstlicher Familie stammen, vom Mutterleibe an. Es ist also zu Jes. 42, 1. 6; 49, 1. 8 zu vergleichen: Nebuk. 1) I. 14: geleitet von der Hand Nebos, I. 23 ff.: Marduk bereitete wohl meine Geburt im Mutterleibe, VII. 1 ff.: deren Namen der Gott zur Königswürde berufen hatte, 3) I. 11: als Marduk mich legitim schuf (vgl. בְּצִדְקָה!), 5) I. 11, 6) I. 15, Nerigl. 2) I. 18, 27: Marduk — hat mit einem gunstverheissenden Namen mich zum Königtum berufen, Nabon 3) I. 4: dessen Geschick Sin im Leib seiner Mutter zu königlichem Geschick bestimmte, Anhang I. 2: der Erwählte Nebos etc.

Zweitens, die Ausrüstung derselben zur Herrschaft ist trotz aller charakteristischen Verschiedenheit doch auch wieder eine verwandte. Es ist also zu Jes. 42, 1 b; 49, 2; 50, 4 zu vergleichen: Nebuk. 1) I. 7: der Besonnene, welcher sich Weisheit aneignete. Seitdem Marduk mein Haupt erhöhte, Nebo zur Regierung der Menschen ein gerechtes Szepter in meine Hand gab, II. 7: die Furcht vor seiner Gottheit legte er mir ins Herz, regte mir das Herz an, IV. 19: Nebo, der mir ein gerechtes Szepter gegeben hat, um über alle Menschen zu wachen, VIII. 31: die Furcht Marduks ist in meinem Herzen, IX. 57: ich liebe die Furcht vor deiner Gottheit, Nebuk. 2) I. 4 f.: der Besonnene, der sich aneignete Weisheit, 3) I. 8: der versteht den Ausspruch der gesetzlichen Gesinnung der grossen Götter, 4) III. 27: Marduk stärkte mich, 5) I. 14, 6) I. 2: der Ausfluss der gesetzmässigen Gesinnung Marduks, 10) III. 11: mit einem gerechten Szepter guter Herrschaft, einem gesetzmässigen Herrscherstab, welcher den Menschen Heil bringt, schmücke mein Königtum auf ewig, 21: in Gericht und Traum antworte mir recht, Nerigl. 1) I. 12 f.: dem Girra Waffen verliehen hat, das Volk zu schützen, das Land zu segnen, besonders 2) I. 19 ff.: er hat aus meiner Niedrigkeit mich in rechter Weise emporgezogen, hat mir einen guten Namen verliehen, hat an eine Stätte des Heils und Lebens mich gesetzt;

zu meiner Rechtleitung, die in meinem Haupte wirkt, zu meiner immer währenden Unterwürfigkeit erstrebte ich die Ehrfurcht vor seiner Gottheit; was ihm wohlgefällig ist, war ich täglich zu thun bedacht; da erbarmte er sich meiner und hat im Lande mit einem gunstverheissenden Namen zum Königtum mich gerufen, hat zu immerwährender Leitung des Volkes ein gerechtes Szepter, welches das Land vergrössert, meiner Regierung zu eigen werden lassen, hat eine rechte völkerlenkende Waffe zur Herrschaft bestimmt. Die Anklänge dieser Proklamation an die von Jes. 49, 1—8 sind offenkundig.

Drittens, sogar die Auffassung des Regentenberufes ist eine verwandte. Recht und Gerechtigkeit in Gottesfurcht auszuüben, steht auch hier an der Spitze. Es ist also zu Jes. 42, 2—4 zu vergleichen Nabopol. 3) I. 16: welcher denkt an die Satzungen der grossen Götter, Nebuk. 1) I. 35 ff.: Nebos erhabenen göttlichen Weg halte ich rite hoch; aus meinem gesamten gesetzesgemäss gesinnten Herzen liebe ich die Furcht ihrer Gottheit, fürchte ich ihre Herrschaft, I. 70, IX. 36: Der Bösewicht und Ungerechte betritt nicht sein Inneres, 57 f.: weil ich liebe die Furcht vor deiner Gottheit, 2) II. 1: Nebukadn., der König des Rechts, 6) I. 21: was ihm angenehm ist, denkt mein Herz täglich, unaufhörlich, 10) I. 4 ff.: Nebuk., welcher liebt Gerechtigkeit und Recht, sorgt für Leben, in den Mund der Menschen die Furcht der grossen Götter legt, Nerigl. 1) I. 25: ich, der demütige, der unterwürfige, der des Kults der Götter kundige, 2) II. 1 f.: unbotmässige Aufwiegler strafe ich, Gerechtigkeit verübe ich im Lande, Nabon. 4) I. 14: dessen Nacken, das Joch der Götter zu ziehen, gebeugt ist.

Viertens erinnern auch die Segenswünsche, die diese Könige über sich selbst aussprechen, in mancher Beziehung an das, was dem Ebed verheissen wird; auch hier ist der Blick dabei bis an die Enden der Erde gerichtet. Es ist also zu Jes. 42, 4. 6 b; 49, 6 b; 52, 15; 53, 10—12 zu vergleichen Nabop. 3) II. 20 ff.: fest mache mich für die Ewigkeit, mein Königtum lass alt werden bis in ferne Tage, Nebuk. 1) X. 6 ff.: möge ich in ihm das Greisenalter erreichen, geniessen meine Grossthaten (עֲשָׂתִי!), von den Königen der Weltteile, von der gesamten Menschheit möge

ich schweren Tribut darin empfangen. Vom Horizont bis zum Zenith, beim Aufgang der Sonne möge kein Feind von mir existieren, möge ich keinen Widersacher haben; meine Nachkommen mögen darin für ewig die Menschheit beherrschen, 2) III. 84 f., 3) III. 43 ff.: mache lang meine Tage, befestige meine Jahre u. s. w., 5) II. 20 ff., 6) II. 28 ff., 9) II. 5 ff.: Mögen meine Jahre dauern für ewige Zeit. Nerigl. 1) II. 35 ff.: möge ich darinnen ein hohes Alter erreichen, möge ich eine Fülle von Nachkommen erleben, möge ich vom Grunde des Himmels bis zum — des Himmels, dem Ort der aufgehenden Sonne, der Welten Könige, der Menschheit All schwere Abgabe darin empfangen, 2) II. 32 ff., Nabon. 3) II. 35 ff.; 3) III. 20 ff.: Szepter und Stab, die legitimen, welche du mich hast fassen lassen, möge ich halten in meiner Hand für die Dauer der Ewigkeit.

Schliesslich erinnern wir noch daran, wie alle diese Könige sich als Lieblinge, Günstlinge, Erwählte, Statthalter, ja direkt auch als Knechte ihrer Götter bezeichnen vgl. Nebuk. 1) I. 4. 4) I. 2 ff., 7) I. 2, 10) II. 6 etc.

Nun braucht man ja eigentlich gar nicht erst ein Wort darüber zu verlieren, wie tiefgreifend trotz der Parallelen der Unterschied zwischen diesen königlichen Äusserungen und den Erwartungen vom Ebed ist. Gerade eine solche Vergleichung kann uns erst einen rechten Eindruck von der immensen Superiorität der alttestamentlichen Religion geben. Ganz abgesehen von dem Polytheismus, der dort trotz Marduks Übergewicht nicht überwunden, was findet sich in diesen Annalen alles neben jenen höheren und besseren Klängen! Nicht auf das Wort „Gottesfurcht“, welches sich dort genügend findet, kommt es an, sondern auf den Inhalt des Begriffs, und da sehe man, worin z. B. ein Nabonid die Äusserungen derselben erblickt, in einer nicht rastenden Restaurierung der alten Tempel 4) I. 2 ff. Recht und Gerechtigkeit proklamieren jene Könige, aber sie hat zur Kehrseite die gewaltsame und grausame Niederwerfung der Feinde vgl. Neb. 3) III. 48 ff. etc.; dem stelle man den Beruf des Ebed von 42, 2 gegenüber. Für jene ist einer der höchsten Vergleiche: ich liebe etwas wie mein kostbares Leben Neb. 1) VII. 30, IX. 59, und der Ebed setzt sein Leben ein als Sühne



für das Volk. Aber das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen.

Für uns kommt nur dies in Betracht, dass in den Ebedjahwestücken thatsächlich vom Ebed vielfach mit Ausdrücken geredet wird, die in Babylon in Bezug auf die Könige gang und gäbe waren; ist das nicht ein weiteres Indiz dafür, dass wir mit unserer Auslegung den rechten Weg gefunden haben?

### § 8. Die Hypothese Bertholet's.

Bevor wir dies Kapitel abschliessen, möchten wir kurz noch einen anderen jüngst vorgeschlagenen, zwar geistvollen, aber sicher ganz verfehlten Deutungsversuch erwähnen, es ist der von Bertholet in seinem schon genannten Schriftchen „Zu Jesaja 53“. Allerdings ist demselben schon seitens Königs (The ex. book S. 157—63) eine so treffende Beurteilung zu teil geworden, dass man eine nochmalige Widerlegung desselben fast für überflüssig halten könnte. Doch wollen auch wir der Vollständigkeit unserer Untersuchung halber in aller Kürze zu diesem Erklärungsversuche, der übrigens auch nach der ausdrücklichen Angabe des Verfassers nichts weiter hat sein wollen als ein Versuch, Stellung nehmen.

In Anlehnung an Duhm und doch von ihm verschieden behauptet Bertholet zunächst, in Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—15; 53, 11 b. 12 sei der Ebed zwar nicht ein bestimmter geschichtlicher Thoralehrer, wohl aber der Thoralehrer schlechthin. Er glaubt diese Annahme besonders stützen zu können durch die mit den Ebedjahwestücken verwandte Schilderung, die Sir. 39, 1—11 vom Schriftgelehrten entworfen würde, ausserdem durch eine kurze geschichtliche Betrachtung, nach welcher es gerade die Aufgabe der Thoralehrer gewesen wäre, leschobeb jaakob; er bezieht das Leid des Ebed darauf, dass jene unschuldig mit in die traurigen Schicksale des Volkes der exilischen und ersten nachexilischen Zeit verwickelt waren, wobei dies ihr Mitleiden der Gesamtheit des Volkes zu gut gekommen sei. Als Zeitpunkt dieser Dichtungen nimmt er 573—444 an.

Fast jede neue Hypothese bringt uns einen Schritt auf dem

Wege zur Wahrheit vorwärts. Das gilt auch von der Bertholets; freilich, ihr dauernder Wert ist wohl mehr nur ein negativer. Sie zeigt uns definitiv, dass der Ebed der oder ein Thoralehrer nicht sein kann. Insofern sind wir ihm dankbar dafür, dass er auf jene Parallele aufmerksam gemacht hat. Natürlich, es liegt eine gewisse Verwandtschaft zwischen Sir. 39, 1—11 und den Ebedjahwestücken vor, aber es ist schliesslich nur dieselbe, die sich überall findet, wo von Dienern, Beauftragten, Organen Gottes gehandelt wird. Welche Anklänge an die Ebedjahwestücke findet man z. B. auch in der Schilderung Mosis Sir. 45, 1—6 oder in der Levis Mal. 2, 5—7 etc.; aber nicht geradeso in der des messianischen Königs von Ps. Sal. 17, 26 ff.? Es ist merkwürdig, dass Bertholet nicht weit mehr die tiefgreifenden Verschiedenheiten aufgefallen sind, und gerade diese sind es, an denen der spezifische Stand des Ebed zu erkennen ist.

Sogleich beginnen dieselben, wenn man die Ausrüstung ins Auge fasst, in den Ebedjahwestücken unbedingte Geistesbegabung 42, 1, Redegabe einem schneidigen Schwerte vergleichbar 49, 2 und jeden Morgen göttliche Offenbarungen 50, 4; hier bedingte Ausrüstung mit dem Geiste der Einsicht v. 6 und allmorgendliches Gebet v. 5. Und nun gar die Thätigkeit! Dort ein scharfer und doch milder Richter 42, 1 ff.; 49, 1, hier: er lässt Worte der Weisheit ausströmen v. 6; dort ein Zurückführer und Sammler Israels 42, 7; 49, 5 f., dann ein Licht der Völker 42, 6; 49, 6, hier ein Grübler v. 1—3. 7, der im Lande der Völker herumreist v. 4, was der Ebed nach richtiger Deutung gerade nicht thut. Vollends die Wirkung, die Belohnung der Thätigkeit! Vom Schriftgelehrten heisst es: „Im Kreise der Grossen thut er Dienst und vor den Fürsten erscheint er“ v. 4, vom Ebed: „Er wird viele Völker aufspringen machen, seinethalben werden Könige ihren Mund zusammenpressen“ 52, 15. Ganz besonders dankbar aber bin ich Bertholet für den Verweis auf Sir. 39, weil diese Stelle uns handgreiflich zeigt, wie etwa Jes. 53, 10 bis 12 lauten müssten, wenn es sich zuvor um einen Propheten oder Thoralehrer gehandelt hätte: „Es werden viele seine Einsicht loben, und bis in Ewigkeit wird er nicht vergessen werden, nicht wird sein Gedächtnis aufhören, und sein Name wird bis in ferne

Geschlechter leben. Von seiner Weisheit werden sich Völker erzählen, und sein Lob wird die Gemeinde verkündigen. Wenn er am Leben bleibt, so wird er einen Namen hinterlassen, grösser als Tausende, und wenn er zur Ruhe eingeht, so wird er noch grösser“ v. 9—11. Man vergleiche damit die konkrete Schilderung des Fürsten von 53, 10—12; jedes weitere Wort ist überflüssig.

Nun ist ja weiter in dem ganzen Kapitel Sir. 39 einer der am meisten charakteristischen Züge der Ebedjahwestücke überhaupt nicht berührt, das entsetzliche Leid und die nachfolgende Erhöhung desselben 49, 4; 50, 5 ff.; 52, 14. Aber hier, meint nun Bertholet, setzt gerade das ein, was die Thoralehrer im Unterschiede von den Schriftgelehrten während der exilischen Zeit im weitesten Sinne des Wortes haben erdulden müssen. Er meint, gerade auf diese passe 49, 5; das ist schon in § 2 von uns als unmöglich zurückgewiesen, es handelt sich wie 42, 7; 49, 8 um die thatsächliche Zurückführung Israels aus dem Exil. Und was nun das Leiden anbetrifft, so ist uns von einer besonderen Passion der Thoralehrer im Exil schlechterdings nichts bekannt, ist auch bei der gemeinsamen Not kaum denkbar, es handelt sich dort aber um wirkliches körperliches Leid, nicht nur um Ärger, Verdruss, Sorge, geistige Abspannung und dergl. Wenn man aber an die innergemeindlichen Kämpfe des ersten nachexilischen Jahrhunderts erinnert, so waren dieselben solche zwischen Gottlosen und Frommen, Gesetzesfreunden und Feinden überhaupt; Haggai und Sacharja kennen den Stand der Thoralehrer noch ebensowenig wie Deuterocesaja, und der Verweis auf Neh. 13, 25 hätte lieber unterbleiben sollen, denn dieser Knecht Gottes schlägt und rauft bekanntlich andere. Dass vollends die von der Erhöhung des Ebed handelnden Stellen bei diesen Kämpfen innerhalb der Gemeinde nie eine Erklärung finden, weil diese Thoralehrer den Heiden und Königen vollständig gleichgültig waren, braucht nicht noch einmal betont zu werden. Da gerade in diesem Punkte die Analogie von Sir. 39 ganz versagt, so haben wir uns in dieser Richtung mit Bertholet's Hypothese nicht weiter auseinander zu setzen, ihre Widerlegung ist schon in unserer Auslegung der Ebedjahwestücke (§ 2 u. 4) enthalten.

Aber dies ist nur die eine Seite der Hypothese; auch in Bezug auf 53, 1—11 a hat Bertholet einen ganz neuen Weg der Erklärung eingeschlagen. Seine Ansicht ist diese: 52, 13—15; 53, 11 b—12 gehören zusammen und sind ein ursprünglicher Ebedjahwespruch. In diesen hinein hat ein späterer Dichter, um ihn dem Verständnis seiner Zeitgenossen näher zu bringen durch den Hinweis auf eine ihnen wohlbekannte Persönlichkeit und ihr Schicksal, sozusagen die erklärende Illustration hineingearbeitet 53, 1—11 a. In jener Persönlichkeit glaubte Bertholet den Schriftgelehrten Eleasar, von dem uns 2 Makk. 6, 18—31 berichtet, entdecken zu können.

Wir fragen nun zunächst: wie wird jene kritische Scheidung begründet? Erstens damit, dass es bei der flüchtigsten Lektüre unseres Stückes auffallen muss, dass 52, 13—15 Gott, 53, 1—11 a plötzlich der Dichter und 53, 11 b. 12 ebenso plötzlich wieder Gott der Redende ist. Dem gegenüber hat schon König S. 160 mit Recht auf die vielen sonstigen Parallelen solcher plötzlichen Übergänge in prophetischer Rede verwiesen. Ich erinnere noch an 49, 10 f.; 54, 5 f., ausserdem aber daran, dass man die Möglichkeit nicht leugnen kann, dass Gott auch schon 53, 8 spricht. Zweitens, meint Bertholet, 53, 11 b lehne sich in ungezwungener Weise an 52, 15 an. Doch auch hiergegen hat schon König mit Recht bemerkt, dass einmal, wenn es zuträfe, nichts damit bewiesen wäre, denn dasselbe Experiment kann man ja vielfach beim deuterocesajanischen Buche machen vgl. 51, 21 mit 54, 1 etc., dass aber zweitens 53, 11 b sich in Wirklichkeit gar nicht einmal besonders passend an 52, 15 anschliesse, denn nach diesem erwarten wir doch weit eher die Erzählung von etwas wirklich Geschehenem als das kurze Urteil v. 11 b.

Wir fragen nun aber umgekehrt, ob sich vielleicht etwas positiv gegen Bertholets Scheidung geltend machen lässt. Da müssen wir zunächst sagen, dass vermutlich das Urteil ganz anders formuliert sein würde, wenn dies die neue überraschende Thatsache enthalten sollte, als in den drei kurzen Worten von v. 11 b α. Bertholets Übersetzung „gerecht steht da mein Knecht für die Vielen“ zeigt, dass er das selbst gespürt vgl. etwa 11, 10. Zweitens, v. 12 b α verlangt gebieterisch die Annahme, dass

v. 12 von vorneherein mit v. 8 ff. verbunden war, v. 12 b  $\beta$  mit Wahrscheinlichkeit. Bei Bertholets Scheidung schweben diese Worte ganz in der Luft, da 52, 13—15 nichts vom  $\text{נִתַּן}$  enthalten, und das wichtigste Ereignis kann doch nicht mit einem  $\text{בְּחַת אִשָּׁר}$  eingeführt werden. Bertholet deutet den Ausdruck auf das Exil vgl. Ez. 37, 11 ff. Aber dies hatte das Volk doch gerade so gut erdulden müssen, und 52, 14 führt zwingend darauf, dass den Ebed ein ganz besonderes Leid betroffen hat, nicht nur, dass er, der Unschuldige, in das Schicksal der Schuldigen mit hineingezogen ist. Dass endlich drittens die Deutung dieses ganzen Stückes auf den Thoralehrer gerade wegen des erwarteten Eindruckes auf die Heiden und wegen der Verheissung fürstlicher Ehren unmöglich ist, haben wir oben schon konstatiert.

Wie steht es nun mit dem zweiten Teile der Behauptung, der Annahme, dass 53, 1—11 a ein illustrierender Einschub sein soll? Da muss es doch a priori jedem auffallen, dass diese Illustration mitten in den Abschnitt hineingeschoben und nicht, wie das viel natürlicher, dem göttlichen Urteile über die Verherrlichung des Ebed 53, 11 b. 12 angeschlossen wäre, denn erst in diesem war die Kunde von der Erhöhung des Knechtes enthalten. Auf die Frage, ob eine Einführung mit dem  $\text{וַיַּעַל}$  ohne weiteres möglich wäre, nachdem unmittelbar vorher von der Erhöhung des Thoralehrers im allgemeinen die Rede war, wollen wir nicht näher eingehen. Sehen wir aber auf das Ereignis selbst, das zur Illustration herangezogen sein soll. Der Bericht über dasselbe schliesst 2 Makk. 6, 31: „Und so kam dieser in solcher Weise um und hinterliess nicht nur den Jüngern, sondern auch den Meisten des Volkes in seinem Tode ein Beispiel des Edelmutes und ein Denkmal der Tugend.“ Wo bleibt hier die Erhöhung, von der 52, 13 ff. spricht? Bertholet sagt selbst S. 30: „Die Verherrlichung des Knechtes „er wird mit Mächtigen Beute teilen“ und die Verherrlichung des Märtyrers „er wird sich satt sehen an Licht“ schliessen sich unbedingt aus.“ Also hätte der Interpolator hier eine Illustration eingefügt, die gerade auf das Gegenteil von dem hinauslief, was illustriert werden soll. Geschickt wäre das nicht.



Und nun erst, wenn man die einzelnen Züge der Schilderung von Jes. 53 mit der von 2 Makk. 6 vergleicht! Bertholet geht von 53, 5 aus, der passe am besten auf die Zeit des Antiochus Epiphanes. Eine solche Argumentation erweckt kein Vertrauen, ich brauche wohl kaum auf die Parallelen der exilischen Zeit zu verweisen vgl. Jer. 5, 23; 10, 21; 11, 8; 50, 6 etc. Der Ebed von 53, 2f. hat keine Gestalt noch Schöne, Eleasar ist einer der vornehmsten Schriftgelehrten, dessen Gesicht bei schon vorge-rücktem Alter den schönsten Anblick darbot, er geniesst grosses Ansehen 6, 23. Dass 53, 3 auf ein lange andauerndes Leiden im Unterschied von dem des Eleasar führt, sei nur angedeutet. Der Ebed lässt sich 53, 7f. schweigend zur Schlachtbank führen, Eleasar hält lange Reden. 53, 9 wird vollends bei ihm gegen-standslos vgl. 6, 19 „ein ruhmvoller Tod“. Umgekehrt finden wir in Kap. 53 schlechterdings nichts von dem Zuge, der 2 Makk. 6 am meisten hervortritt, von der Gesetzestreue. Und schliesslich der Grundgedanke des Ganzen! Wo verrät sich in 2 Macc. 6 die erstverbreitete Meinung, dass Eleasar sein Schick-sal verdient? wo die nachfolgende Erkenntnis, dass er die Sünden des Volkes getragen? Bertholet ist auf die Schwierigkeit gar nicht aufmerksam geworden, dass, gesetzt das Leiden Eleasars sei ein historisches, was angesichts 2 Makk. 7 sehr fraglich ist, dieses Buch auf jeden Fall erst in einer Zeit geschrieben ist, wo man längst schon (nach dem Frieden des Lysias) müsste eingesehen haben, dass es gerade des ersten Märtyrers Striemen gewesen, die die Heilung verschafften. Lebten aber solche Ge-danken im Volke, so hätten sie doch sicher in dem begeisterten Panegyrikus 2 Makk. 6 auch einen Niederschlag hinterlassen müssen. Oder nimmt Bertholet etwa an, dass Jes. 53 erst nach 2 Makk. gedichtet sei? Dann fände ich es doch einfacher, jenes Kapitel direkt als eine Schilderung des Leidens Jesu Christi anzusehen, denn thatsächlich fiel es dann etwa gerade in seine Zeit.

Bertholet hat über meine Deutung des Abschnittes auf Serubbabel sich etwas wegwerfend geäussert; ich glaube, obwohl ich jetzt selbst jene zurückziehe, den Vergleich mit der Deutung auf Eleasar konnte sie sehr wohl aushalten. Ich halte in seiner

ganzen — übrigens nicht nur selbständig, sondern auch geschickt entworfenen — Hypothese nur zwei Punkte für haltbar. Der erste ist für uns nicht neu, es ist der, dass 53, 1 ff. von einem geschichtlichen Individuum handele, der zweite aber, und das ist das richtige Moment in Bertholets spezifischer Auffassung, ist der, dass die Ebedjahwestücke Einfluss ausgeübt haben sowohl auf die Bildung des Ideals des nachexilischen Thoralehrers und Schriftgelehrten wie auf die Gestaltung der Legende vom Eleasar. Parallelen zu solcher Legendenbildung unter den Einflüssen der alten Litteratur liessen sich aus der Makkabäerzeit ja noch mehrere erbringen, aus späterer Zeit verweise ich auf die Visio Jesajae, besonders 5, 14. Und haben nicht auch die Evangelisten in ihren Berichten über den Tod Jesu die Einzelzüge aufzuzeigen sich bemüht, in denen dies Ereignis gerade mit Jes. 53 übereinstimme? So erklärt sich auch die Verwandtschaft von 4 Makk. 6. 29; 17, 21 f. mit Jes. 53, 5. 10, auf die Bertholet S. 26 verweist. Aber für die ursprüngliche Bedeutung von Jes. 53 sind diese Stellen wie 2 Makk. 6 belanglos. Insofern ist Bertholets Hypothese eine verfehlte, sie zeigt nur, wohin der von Duhm betretene Weg schliesslich führen kann, und kann uns nicht an unserer Deutung auf einen exilischen Davididen irre machen.

---

#### Kapitel IV.

### Die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches, abgesehen von den Ebedjahwestücken.

Bevor wir nun den letzten Schritt thun und versuchen, die Persönlichkeit des Gottesknechtes selbst in der Geschichte ausfindig zu machen, haben wir zwei Untersuchungen zu führen, die uns scheinbar wieder von unserem Ziele abführen, in Wirklichkeit aber doch demselben bedeutend nähern werden. Es handelt

sich nämlich nun zunächst darum, genau den Zeitpunkt festzustellen, wann die Ebedjahwestücke geschrieben sind. Die exegetische Behandlung derselben hat uns bis jetzt ganz allgemein das Resultat ergeben: in der exilischen Zeit. Diese aber ist lang, von 596—538/36, ja, nach den neueren Untersuchungen kann man sie sogar bis zum Jahre 450 oder 435 ausdehnen. Bei einem so unbestimmten Zeitraum kann es uns natürlich nicht gelingen, eine bestimmte Persönlichkeit ausfindig zu machen, im Hinblick auf welche die Stücke geschrieben wären, auch wenn wir die Familie jener kennen. Wir müssen suchen, den Moment der Entstehung der betreffenden Abschnitte näher zu fixieren.

Das kann aber nur geschehen im Zusammenhange mit einer Untersuchung über die Entstehungszeit des ganzen Buches, denn jene kurzen Stücke allein bieten uns nicht genügendes Material zu einer genauen Zeitbestimmung dar. Nun ist aber bekanntlich gerade in der letzten Zeit das Verhältnis der Ebedjahwestücke zu dem übrigen Buche Gegenstand sehr eingehender kritischer Verhandlungen geworden. Man hat Entstehung jener vor wie nach diesem sowie gleichzeitige behauptet. Wir haben daher zuerst zu versuchen, genau die Entstehungszeit des deuterocesajanischen Buches, abgesehen von den Ebedjahwestücken zu fixieren, haben dann das zeitliche und litterarische Verhältnis dieser zu jenem festzustellen und werden auf diesem Weg einen festen Zeitpunkt für die Entstehung der Ebedjahwestücke selbst gewinnen. Damit haben wir uns dann aber den Weg gebahnt, die gesuchte Persönlichkeit ausfindig zu machen.

Wann ist, das ist also die Frage, die wir in diesem Kapitel zu beantworten haben, das deuterocesajanische Buch, unter dem wir zunächst Kap. 40—55 mit Ausschluss der Ebedjahwestücke verstehen, geschrieben worden? Auf diese Frage, die allerdings in Einzelheiten auch sonst sehr verschieden beantwortet wird, glaubte ich im „Serubbabel“ insofern eine neue und richtigere Antwort, als bisher gegeben, gefunden zu haben, als ich annahm, dass das ganze Buch, wie es uns jetzt vorliegt, erst in Jerusalem zwischen den J. 515 und 500 aus zum Teil babylonischen, zum Teil erst jerusalemischen Bestandteilen komponiert sei mit dem Thema, Jahwes Ankunft zum Weltgericht und zur

messianischen Heilszeit zu verkünden. Dahingegen war bis jetzt allgemein angenommen, dass wenigstens Kap. 40—48, so wie sie uns vorliegen, ein babylonisches Produkt seien, während betreffs Kap. 49—55 die Annahme jerusalemischer und die babylonischer Entstehung sich etwa das Gleichgewicht hielten, neuerdings die Wagschale sich sogar etwas zu gunsten jener neigte. Unsere Ansicht wurde der Gegenstand einer lebhaften Kritik — fast allgemein wurde dieselbe zurückgewiesen. Am eingehendsten hat sich König mit ihr auseinandergesetzt, indem er die von mir vorgetragenen Argumente schrittweise verfolgte. Und seine Mühe ist nicht vergeblich gewesen, er hat mich von der Unhaltbarkeit jener meiner litterar-kritischen Annahme überzeugt, und im Zusammenhang damit erscheint natürlich auch mir die Ebedjahwefrage in einem neuen Lichte.

So wenig freilich in Bezug auf diese König mich etwa zu seiner Anschauung bekehrt hat, so dankbar bin ich ihm für die gründliche Nachprüfung meiner litterarischen Hypothese. Ich könnte in diesem Punkte nun ja einfach die Waffen strecken und erklären, dass ich Königs Auffassung der Entstehung von Kap. 40—55 acceptiere. Aber einmal muss ich ihm auch in Bezug auf sie noch nach wie vor widersprechen; und zweitens glaube ich, dass in den Argumenten, mit denen ich im „Serubbabel“ operierte, zum Teil beachtenswerte, bis jetzt aber noch nicht genügend berücksichtigte Momente vorliegen, dass wir unter Heranziehung dieser zu einer noch schärferen Beantwortung der Frage nach der Entstehungszeit des Buches gelangen werden, als sie bisher gegeben ist. Indem ich also jetzt noch einmal in Kürze eine strenge Selbstkritik an der vor zwei Jahren von mir vorgetragenen Anschauung vornehme, hoffe ich, dass sich dabei herausstellen wird, wie auch jener uns zunächst weiter vom richtigen Ziele abführende Weg nicht ganz vergeblich gewesen ist, sondern einen dauernden Gewinn für die deuterocesajanische Forschung gezeitigt hat.

Die Untersuchung über die Entstehungszeit des deuterocesajanischen Buches geht am besten von dem Faktum aus, welches neuerdings auch fast allgemein anerkannt ist, dass nämlich Kap. 40—55 in zwei Teile zerfallen, die ihrerseits eine ver-

schiedene Entstehungszeit verraten, Kap. 40 - 48 und 49—55. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Teilen, die sich jedem Leser sogleich aufdrängen, sind hauptsächlich folgende:

a) In Kap. 40—48 wird immer wieder auf Cyrus Bezug genommen vgl. 41, 1 ff. 25; 44, 28; 45, 1 ff. 13; 46, 10 f.; 48, 14 f., in Kap. 49—55 findet sich keine Spur einer ausdrücklichen Bezugnahme auf ihn. Denn die Annahme Königs (S. 951, 983), dass 55, 11 b auf 48, 14 b. 15 b zurückblicke, scheitert schon daran, dass, wenn dort ein „er“ und nicht „das Wort“ Subjekt sein sollte, dies nach dem Kontexte des deuterojesajanischen Buches nur der sein könnte, von dem 53, 10 gesagt war: „Das Vorhaben Jahwes soll durch ihn gelingen.“ Über diese Stelle hinweg eine Verbindung mit 48, 15 herzustellen, widerstreitet allen Gesetzen der Exegese. Betreffs 49, 24 f. vgl. § 2.

b) In Kap. 40—48 wird wiederholt von der bevorstehenden Eroberung Babylons gehandelt vgl. 43, 14; 44, 25; 45, 1 ff.; 46, 1 ff.; 47, 1 ff.; 48, 14 f., in Kap. 49—55 nie.

c) In Kap. 40—48 wird wiederholt eingehend gegen den Götzendienst und die Idole polemisiert vgl. 40, 19 ff.; 41, 7 f. 21 bis 29; 42, 8. 17; 43, 9; 44, 6—20; 45, 21; 46, 1—7; 47, 12; 48, 5; in Kap. 49—55 nie.

d) In Kap. 40—48 wird der Beweis für die Allmacht Jahwes vor allem aus seiner Fähigkeit, וַיִּשְׁמַע und וַיִּדְבָּר verkündigen zu können, geführt vgl. 41, 26; 43, 9. 18; 44, 7; 45, 21; 46, 9; 48, 3 ff.; in Kap. 49—55 finden sich diese Ausdrücke nie.

e) In Kap. 40—48 wird wiederholt das Volk Israel ausdrücklich als der Ebed Jahwe bezeichnet 41, 8 f.; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20; in Kap. 49—55 nie.

f) In Kap. 49—55 ist die Sammlung Israels offenbar schon weiter vorgeschritten oder steht wenigstens noch unmittelbarer bevor als in Kap. 40—48. Vgl. 49, 16 ff.; 51, 14; 54, 1 ff.; 55, 1 ff. mit 40, 11; 43, 6.

g) Auf einige kleine sprachliche Eigentümlichkeiten der Kap. 40—48 im Unterschiede von dem übrigen Buche haben neuerdings besonders König S. 939 und Gressmann (Üb. d. i. Jes. 56 bis 66 vorausges. zeitgesch. Verh.) S. 32 aufmerksam gemacht.

Indem wir davon absehen, dass im übrigen auch der ganze



Tenor der Kap. 40—48 von dem der Kap. 49—55 (dort ein majestätisch triumphierender, hier ein mit entgegengesetzten, besonders kleingläubigen Strömungen und Stimmungen ringender), sowie die Diktion derselben (dort mehr zusammenhängend fortschreitend, hier mehr springend) recht verschieden sind, ist schon durch die Argumente a—g genügend sicher erwiesen, dass Kap. 40—48 zu einer anderen Zeit entstanden sein müssen als Kap. 49—55. Denn umgekehrt ist nun doch wieder die Verwandtschaft in Sprache (vgl. König S. 940—42, Gressmann S. 32—34), religiösen Anschauungen (vgl. die Vorstellungen von Israels Verherrlichung, von dem Verhältnis der Heidenwelt zu ihm, von Jahwe als dem Herrn des All, von dem Triumphe seines Wortes 40, 8; 55, 11; von dem wunderbaren Wüstenzuge, von der Gnade als dem Grundton des göttlichen Wesens Israel gegenüber) und Naturell des Verfassers (das Feurige und doch wieder Weiche, Milde, eine Johannesnatur) eine so grosse und auffallende, dass ernstlich an zwei verschiedene Verfasser nicht gedacht werden kann. Diese Behauptung ist bis jetzt auch nur erst einmal (von Kusters, Theol. Tijdschrift 1896 S. 580 ff.) aufgestellt, ohne Anhänger zu finden.

Die Versuche aber, die wohl hier und da einmal gemacht sind, um innerhalb Kap. 40—48 noch wieder verschiedene Abschnitte zu entdecken, die der Reihe nach zu verschiedenen Zeiten veröffentlicht wären, erscheinen von vornherein als verfehlt. Besonders Ley hat sich in dieser Richtung bemüht, indem er Kap. 40 der Zeit zwischen 555—48, Kap. 41 dem Jahre 546, Kap. 42 542—40 zuwies etc. Indes dagegen ist zu sagen: a) Kap. 40 ist viel zu allgemein gehalten, als dass es einmal eine gesonderte Rede gewesen sein könnte, es ist vielmehr offenbar von vornherein als Einleitung gedacht. b) Sowohl v. 15 wie v. 23 zeigen, dass wir uns schon mitten in der Cyrusperiode befinden. c) Die Verbindung durch das Stichwort כְּהֵן 40, 31; 41, 1 zeigt, dass beide Kapitel im Zusammenhang geschrieben sind. d) Das רָאָה 41, 25 beweist, dass Cyrus sich schon auf dem Vormarsch gegen Babylon befindet. e) 42, 9 zeigt wiederum, dass Kap. 41 und 42 von Hause aus engstens mit einander verbunden waren. f) Es ist unmöglich, Kap. 42 und 43 von ein-

ander loszureissen, da sie durch das הָיָה 43, 1 engstens mit einander verbunden sind.

Thatsächlich ist die historische Situation in Kap. 48 noch um keinen Schritt über die von Kap. 40 hinaus geschritten. Die Frage aber, ob einzelne Kapitel etwa in verschiedenen Wochen oder an verschiedenen Tagen publiziert wären, bleibt ein müssiges Unternehmen, denn darauf werden wir doch nie eine bestimmte Antwort geben können.

### § 1. Die Entstehungszeit von Jes. 40—48.

Wann, das ist also die erste Frage, sind Kap. 40—48 geschrieben? Darauf wird fast allgemein geantwortet: in den letzten Jahren des babylonischen Exils. Diese Antwort ist auch die richtige trotz unseres Widerspruches im Serubbabel. Doch versuchen wir dem Problem noch etwas näher zu treten. In unserer früheren Argumentation waren wir, auf drei Stufen fortschreitend, zu einem von diesem abweichenden neuen Resultate gelangt.

1. Wir gingen von der alten *crux interpretum*, dem Unterschied der הַרְשֹׁתָא und הַרְשֹׁתָא bei Deuterojesaja aus. Um die Förderung der Frage, was diese bedeuteten, hatte sich in seinen Beiträgen zur Jesajakritik Giesebrecht besonders verdient gemacht. Seine Lösung der Schwierigkeit war die, dass beide Ausdrücke in der Hauptsache auf dieselben Objekte abzielten, nämlich auf Cyrus und Babels Zerstörung, dass aber die Perspektive, unter der diese betrachtet würden, eine verschiedene sei. Das eine Mal komme jener als Träger der alten längst geweissagten Idee vom Falle Babels in Betracht, das andere Mal als historische Persönlichkeit. Das spezifische Moment in dem Neuen sei dann, dass dieser Cyrus Israel die Freiheit schenken würde. Trotz alles Scharfsinnes, mit dem G. diese Ansicht durchgeführt, schien mir dieselbe weder an sich erträglich zu sein, noch mit den in Betracht kommenden Stellen zu stimmen (Serubb. S. 121 ff.). Auf Grund einer Prüfung dieser kam ich zu dem Resultate: Das Neue, was Deuterojesaja verkündet, hat nicht ein einziges Mal sicher etwas mit Cyrus und Babel zu thun, dagegen dreht sich das Alte fast

immer um die Person des Cyrus, zweimal auch um Verheissungen des Auszuges aus Babel S. 127. Das Neue erblickte ich in der Verherrlichung des Gottesknechts und dem Anbruch der messianischen Endzeit S. 122. Diese Ansicht erfuhr nun ihrerseits wieder eine scharfe Kritik seitens Königs. Nach seiner Meinung bezeichnet das rischonoth an den in Betracht kommenden Stellen das Auftreten und die ersten Erfolge des Cyrus, das chadaschoth die weiteren, also besonders die Zerstörung Babels S. 959 ff. Wir werden sehen, auch er hat die Wahrheit noch nicht gefunden, so sicher es mir auch jetzt, besonders durch ihn, geworden ist, dass meine Deutung eine unrichtige war.

König macht es mir zunächst zum Vorwurfe, dass ich nicht vom Texte von 41, 22 f. ausgegangen sei, wo der Begriff von rischonoth zum erstenmal auftrete (übrigens vgl. Serubb. S. 124 „wir beginnen“). Ist denn das Buch zunächst für uns oder für Deuterocesajas Zeitgenossen geschrieben? So gewiss in jenem Falle der Prophet die Pflicht gehabt hätte, uns an der ersten Stelle, wo uns ein sonst fremder Ausdruck begegnet, mit dem Sinne desselben ausführlich bekannt zu machen, so wenig gilt das, wenn er für Zeitgenossen schrieb, die ihn ja ohnedies verstanden. Gehen wir denn nicht auch sonst oft, um einen Begriff zu bestimmen, von späteren Stellen in einem Buche aus, wo zufällig eingehender oder klarer über denselben gehandelt wird, oder von parallelen bzw. gegensätzlichen Begriffen, die zur Klärung beitragen können? Ausserdem erlaube ich mir darauf hinzuweisen, dass König selbst Umgang davon genommen hat, den Begriffsinhalt des chadaschoth aus der ersten Stelle, wo uns dies entgegentritt, aus 42, 9 zu schöpfen, hier allerdings nicht zum Besten der Sache.

A) Ich werde mir also trotzdem gestatten, nochmals nicht von 41, 22, sondern von den Stellen auszugehen, an denen uns das „Neue“ entgegentritt, und zu fragen: was versteht Deuterocesaja unter diesem? Diese Stellen sind 42, 9; 43, 19; 48, 6 f., eventuell auch 45, 11 f. Beginnen wir mit 42, 9. Es thut mir leid, dass König nie einmal klar gesagt hat, worin nach seiner Meinung das hier erwähnte Neue besteht; ich denke, es kann sich nur auf v. 1—8 beziehen, d. h. also (nach unserer Deutung

in III § 1) auf die Ausführung Israels aus dem Exil durch den Ebed und die Aufrichtung des neuen Gottesreichs durch denselben; von der Eroberung Babylons durch Cyrus ist hier überhaupt keine Rede. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, dass hier durch die Worte „bevor es sprosst“ das Neue als ein schlechthin Neues bezeichnet wird, was wiederum nicht auf jene passt.

Die zweite Stelle ist 43, 19. Hier liegt der erste Fehlschluss in meiner früheren Argumentation (Serubb. S. 122) vor. Das dort geltend gemachte Argument  $\alpha$ ) ist nicht stringent, weil, auch wenn v. 20 b Glosse sein sollte, v. 21 bestehen bleibt und zeigt, dass an die Ausführung aus dem babylonischen Exil gedacht ist,  $\beta$ ) aber muss in einem Buche, welches sonst evident mehrfach von dieser handelt vgl. 48, 20 f., als künstlich und weitergeholt erscheinen; dass  $\gamma$ ) nicht stichhaltig ist, werden wir hernach sehen. Somit ist das Ergebnis dieser Stelle, dass hier als das Neue der wunderbare Exodus aus Babylon durch die Wüste genannt wird vgl. 40, 6 ff., von der Eroberung jener Stadt ist abermals nicht die Rede.

Die dritte Stelle ist 48, 6. Man kann bei ihr zunächst im Zweifel sein, woran der Verfasser denkt, denn ausdrücklich und unmittelbar sagt er nicht, worin das chadaschoth bestehe; wohl aber stellt er es hier noch viel schärfer als 42, 9 dem rischonoth gegenüber, indem er sagt: „Neues lasse ich dich hören von jetzt an und Bewahrtes und was du nicht gewusst hast. Jetzt ist es geschaffen und nicht vorlängst und vor einem Tag, und nicht hast du es gehört, damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewusst. Weder hattest du es gehört noch gewusst.“ König weiss allerdings mit beneidenswerter Sicherheit, worauf dies Neue hinzielt. Er sagt S. 966: Das Perfekt: „ich habe Neues hören lassen von jetzt an“ weist positiv auf (48, 1 a), 47, 1 ff., und durch 48, 14 b wird die Identität dieser chadaschoth mit der Eroberung Babylons und der Züchtigung der Chaldäer bestätigt.

Hiergegen habe ich zu bemerken: a) Auch durch keinen Paragraphen seiner Grammatik wird König beweisen können, dass wir das  $\text{שָׁמַעְתִּיךָ}$  übersetzen müssen: „ich habe dich hören lassen

soeben“, denn bekanntlich kann das Perfektum auch zum Ausdruck von Handlungen gebraucht werden, die, obschon äusserlich erst im Vollzug begriffen, doch als in der Vorstellung bereits vorliegende hingestellt werden sollen vgl. Gen. 14, 22; Jer. 22, 5; Deut. 8, 19; 2 Sam. 17, 11; 19, 30 etc. Die Übersetzung: „ich lasse von jetzt an hören“ ist also gerade so möglich. b) Auch wenn wir perfektisch übersetzen, so ist nicht gesagt, dass das מַעֲרָה auf 48, 1 zurückweist. Es ist dann mindestens ebensogut eine Rückbeziehung auf 42, 9; 43, 19; 45, 11 möglich, denn, da Kap. 40—48 als ein Ganzes erschienen sind, so war auch die Botschaft jener Stellen eben erst zum erstenmal gehört. Jedenfalls wäre das die nächstliegende Annahme, und ist König jeden Beweis dafür schuldig geblieben, dass einzelne Abschnitte des Buches (etwa gar das allein ganz in der Luft schwebende Kap. 40? König S. 906) einzeln erschienen seien. c) Ebensowenig hat König den Erweis gebracht, dass das נָסִי 48, 1 auf 47, 1 ff. zurück- und nicht etwa auf 48, 3 ff. hinweise, denn 46, 3 liegt eine derartige Zurückweisung auf v. 1 überhaupt nicht vor. Im übrigen können נָסִי wie מַעֲרָה zwar zurückweisen vgl. 43, 9 (44, 21?); 45, 21, sie können aber auch auf das folgende hinweisen 42, 23; 46, 8; 48, 14. Und weiter, auch wenn das Wort hier ein zurückweisendes sein sollte, so hat K. wieder nicht bewiesen, weshalb nun gerade die chadaschoth v. 6 und nicht ebensogut die rischonoth v. 3 in Beziehung zu ihm stehen sollen, von denen auch gesagt wird: וְאַתְּמֵימָן (vgl. bes. das פְּתָאֵם hier und 47, 11). d) Vollends prekär aber ist der Verweis K.s auf 48, 14 b. Denn in Bezug auf dies Wort wird ja gerade in v. 16 gesagt, dass Gott nicht von Anfang an im Dunkeln geredet habe; wenn man das mit v. 7 vergleicht, so kann das Urteil nur lauten, dass der Inhalt von v. 14 b das hier gemeinte Neue nicht sein kann, denn dieses soll thatsächlich bisher ein absolut Verborgenes gewesen sein.

Zu allem diesem kommt nun noch eine allgemeine Überlegung. Es ist eine nicht wegzuleugnende Thatsache, dass sowohl ein Habakuk wie ein Jeremia den dereinstigen Untergang Babels verkündet hatten, von Jes. 13; 14; 21 wollen wir dabei ganz absehen. Konnte angesichts dieser früheren Weissagungen



Deuterocesaja die Unverfälschtheit besitzen zu behaupten, er verkünde etwas, was Israel noch nie zuvor gehört, was nicht vorlängst geschaffen sei? Ich denke, ehe man ihn zum Renommisten degradiert, hat man sich doch wohl umzusehen, ob es keine andere Lösung gibt. Und wenn sich nun thatsächlich im Verlaufe dieses Kapitels eine Verkündigung findet, die kein Prophet zuvor gemacht, nämlich die von der wunderbaren, nach Art des alten ägyptischen Exodus gedachten Heimführung 48, 17—21. wenn dieser Inhalt des „Neuen“ im besten Einklang steht mit der sonstigen Begriffsbestimmung 42, 9; 43, 19 (vgl. auch 40, 3 ff.), so zweifle ich nicht, wofür man sich zu entscheiden hat.

Wir kommen zu der letzten Stelle, die in diesem Zusammenhange besprochen werden muss 45, 11 f. Allerdings haben wir hier nicht den Ausdruck הַדְּשִׁי, sondern הַדְּשִׁי. Derselbe ist nicht mit jenem identisch, doch sind sie nahe verwandt vgl. 41, 22 mit 42, 9. Während ersterer mehr das Plötzliche, Unerwartete, Unvermittelte der göttlichen Handlungsweise hervortreten lässt, so dieser mehr das organisch aus den vorherigen Ereignissen Herauswachsende. Damit erledigt sich aber auch das Bedenken, welches ich (Serubb. S. 120) Giesebrecht gegenüber gegen ein Heranziehen der Stelle in diesem Zusammenhang aussprach. Das „und alle seine Wege ebne ich“, an dem ich dort Anstoss nahm, darf uns nicht wundernehmen, es verbindet das bisher Geschehene mit dem, worauf es dem Propheten als Künftiges ankommt; dieses selbst beginnt nachdrücklich mit dem וְהָיָה. Was aber ist es? Wiederum nicht, dass Cyrus kommen, dass Babylon würde erobert werden, auch nicht, dass Israel die Freiheit erhalten würde, sondern dass der Perserkönig selbst Jerusalem (aus seinen Mitteln) wird aufrichten lassen und ohne ein Entgelt die Gefangenen würde ziehen lassen. Und so reiht sich diese Stelle jenen anderen gut an; auch hier handelt es sich um die wunderbare Art des Exodus und der neuen Reichsaufrichtung.

Das, was Deuterocesaja in seinem Buche also als Neues verkündet, ist schlechterdings nicht die Eroberung Babels, ist auch nicht die Rückkehr Israels an sich, es ist die wunderbare Heimkehr des Volkes und die wunderbare Neuaufrichtung des Gottes-

reiches. Das war thatsächlich etwas absolut Neues, das hatte kein Prophet vor ihm verkündet. Dazu stimmt, dass in dem grossen einleitenden Kap. 40 kein Wort von der Eroberung Babels steht; dazu stimmt, dass mit eben jenem Klange dieser erste Buchteil 48, 20 f. ausklingt, dass hingegen von der Eroberung Babels speziell als zwar von etwas noch Zukünftigem, aber doch beinahe Selbstverständlichem erst in Kap. 46 und 47 gehandelt wird. Ich stimme also in der Definition des Neuen mit Giesebrecht jetzt in der Hauptsache überein, muss aber darauf hinweisen, dass es nicht im Einklang mit seinem eigenen exegetischen Resultate S. 119 f. steht, wenn er später doch immer wieder sagt, dass der Prophet bei dem Neuen stets auf die Person des Cyrus reflektiere und die Befreiung Israels durch ihn in den Mittelpunkt dieser Vorhersagung stelle (S. 129). Vielmehr kommt in dem Neuen Cyrus nur als ganz nebensächliches Element in Betracht. Gerade durch dies nachherige Abgleiten von dem Thatbestande lässt Giesebrecht den Deuterojesaja sich in einen heillosen Widerspruch verwickeln (S. 130), einen Widerspruch, den Giesebrecht nach unserem Dafürhalten in unmöglicher Weise zu lösen versucht hat.

B) Wir kommen zu der zweiten Frage: was versteht Deuterojesaja unter den rischonoth? Ich hatte mich (Serubb. S. 121 f.) einverstanden erklärt mit der Deutung Giesebrechts „früher geweissagte Thatsachen, deren Inhalt fast immer die Erweckung und der kriegerische Erfolg des Cyrus ist“ (S. 118 f.) und sehe, mich auch durch Königs Ausführungen nicht veranlasst, von dieser Deutung abzugehen. Nur das muss ich gleich vorausschicken, dass ich die eine Stelle, die nicht hierzu passt, 43, 18 gewaltsam mit unter diese Kategorie gezwängt habe (S. 123). Ich gebe jetzt Giesebrecht darin recht, dass hier sowohl das parallele רִשְׁוֹנוֹת wie der Inhalt von v. 16 f. uns dazu zwingen, an dieser Stelle die rischonoth einfach in dem Sinne „alte Geschichten“ oder besser noch „Wunder der alten Geschichte“ auf den ägyptischen Exodus zu deuten. Denn es ist eben nicht unbedingt nötig, dass dasselbe Wort bei demselben Verfasser immer auch dieselbe Bedeutung habe. Und 43, 1—9, auf die ich v. 18 zurückweisen liess, sprechen nicht speziell von dem babylonischen

Exodus, sondern eher von der Sammlung des Volkes überhaupt. Übrigens liegt eine wirkliche Zurückweisung auf v. 9 in v. 18 nicht vor.

Doch prüfen wir jetzt Königs Argumentation gegen jene unsere Deutung des Begriffes. Er geht von 41, 22 f. aus und sagt S. 958: „Nach dem deutlichen Wortlaut von v. 22 a kann ich nur sagen, dass die gemeinsame Kategorie dessen, was in v. 22 b und 23 a entfaltet ist, dasjenige ist „was sich ereignen wird“. Ich kann also nicht anders urteilen, als dass wenigstens zunächst nach 41, 22 a auch die rischonoth in die Sphäre der zukünftigen Ereignisse gehören. Dagegen erhebt sich aber auch aus v. 22 b kein Hindernis. Denn die rischonoth (v. 22 b α) können die erste Partie der zukünftigen Begebenheiten sein und habaoth (v. 22 b β) können die auf jener ersten Schicht der Zukunftsereignisse sich aufbauenden Momente sein.“ Hierin nun ist in merkwürdiger Weise Richtiges und Unrichtiges gemischt. Gewiss ist die gemeinsame Kategorie dessen, was in v. 22 b und 23 a entfaltet ist, dasjenige אֲשֶׁר תִּקְרִינָה — es ist mir nie in den Sinn gekommen, v. 22 b α auf die Beschlagenheit in der Kenntniss der vergangenen Geschichte zu beziehen —, aber gehören nicht auch „früher geweissagte Thatsachen“ in diese Kategorie? Es ist nämlich erst zu erweisen, dass das אֲשֶׁר תִּקְרִינָה futurisch zu übersetzen ist und nicht: „sie sollen Geschehnisse verkünden“; das könnten dann an sich auch einfach die früheren Erlebnisse sein, aber sowohl das נִבִּינָה, das bei Deuterojesaja immer von Weissagungen gebraucht wird vgl. 40, 21; 42, 9; 43, 9; 48, 14 (45, 21; 48, 3), wie das נִבִּינָה אֲחֵרִיתָן, welches hierbei keinen Sinn fände, zeigen, dass es sich um geweissagte Geschehnisse handelt (vgl. Giesebr. S. 118). Gerade das im ganzen alten Testament nur hier absolut gebrauchte קָרָה scheint gewählt zu sein, um einen Begriff auszudrücken, der neben den baoth auch die rischonoth in diesem Sinne unter sich begreifen konnte: bringt herbei und weissagt Geschehnisse. Entweder, das würde sich als Sinn ergeben, sollen die Götter jetzt vortreten mit ihren alten Weissagungen, damit man prüfen kann, ob die sich erfüllt haben bezw. erfüllen werden, oder sie sollen (neu) das Kommende verkünden.

Für diese Deutung und gegen die Königs spricht nun a) das

וְיָשׁ, welches uns darauf führt, dass es sich im folgenden zum Teile um schon vorliegende Thatsachen handeln muss vgl. auch 44, 7; 45, 21; 48, 3. וְיָשׁ heisst nie einfach „vorbringen“ im Sinne von „neu verkündigen“. b) Im Falle der Deutung Königs würde man trotz seiner Gegenbemerkung S. 959 statt des בָּהֶּ הָיָה, welches auf schon vorliegende Thatsachen führt, eher ein בָּהֶּ תְּהִיָּה erwarten. c) Den rischonoth ist beigefügt „damit wir's zu Herzen nehmen und seinen Ausgang erkennen“, was bei den baoth und otijjoth wegfällt und eben den Gedanken involviert, dass die rischonoth schon auf die Möglichkeit der Erfüllung hin geprüft werden können. Was aber die Deutung Königs geradezu unmöglich macht, sind folgende zwei Umstände. Erstens, das habaoth, zweifellos „die kommenden Ereignisse“, steht im Gegensatz zu rischonoth; nun würde die gegensätzliche Scheidung zwischen einer „ersten Partie zukünftiger Begebenheiten“ und der „auf der ersten Schicht der Zukunftsereignisse sich aufbauenden Momente“ in diesem Zusammenhange überflüssig, ja albern sein, denn können die Götter die allernächsten Ereignisse nicht voraussagen, so die ferneren selbstverständlich erst recht nicht. Es müsste also die Stellung mindestens die umgekehrte sein. Und zweitens wird 42, 9 das rischonoth dem chadaschoth gegenübergestellt; es wäre aber ein vollständig schiefer Gegensatz zwischen einer ersten Partie zukünftiger Ereignisse und neuen geweissagten Vorgängen, eine logische Antithese besteht nur zwischen früher geweissagten Ereignissen und neuen Vorgängen, die jetzt geweissagt werden.

Wenden wir uns nun von der formalen Seite des Begriffs der inhaltlichen zu, so stimme ich mit König ja darin ganz überein, dass dieselbe, soweit Jahwe in Betracht kommt, uns in 41, 25 geboten wird, und ebenso stimmen wir darin überein, dass dieser Inhalt in 42, 9 als erfüllt bezeichnet wird. Ich gebe ihm sogar zu, dass er mir vielleicht S. 962 f. nachgewiesen hat, dass ich aus v. 27 zu viel gefolgert habe, weil derselbe sich thatsächlich auf 40, 9 zurückbeziehen könnte, obwohl es künstlich bleibt, denn in Kap. 40 ist von Cyrus nie ausdrücklich die Rede, hier aber ist er nach dem Kontexte offenbar der Hauptinhalt der Tröstung. Aber der Hauptunterschied ist nun der, dass

König auch hier wieder nur eine erste Partie zukünftiger Momente, den Heroldsruf der ersten Siegeszüge des östlichen Helden (S. 603) sieht, ich aber den ganzen Inhalt der bisherigen und nunmehr erfüllten Weissagungen von den Siegeszügen des Cyrus bis hin nach Babel.

Für diese meine Auffassung mache ich folgende zwei Momente geltend: α) Es steht 41, 25 ausdrücklich כִּי יָבֹאוּ „dass er komme“, d. h. doch natürlich nach Babel. Die Fürsten, die er zerstampfen wird, sind natürlich dann auch die babylonischen Satrapen und Grossen. Beides ist also schon Inhalt der rischonoth. β) Leider hat König immer nur allgemein von den „ersten Aktionen des Cyrus“ gesprochen und nie einmal genau angegeben, worin nach seiner Meinung der Inhalt der rischonoth bestanden. Meint er wirklich, dass es eine Zeit gegeben habe, wo Deuterijosaja nur verkündigte: der Perserkönig wird glänzende Siegeszüge in Kleinasien machen, wird Lydien zerstören oder dergl.? Das wäre doch so unisraelitisch und unprophetisch wie möglich. Das einzig Denkbare ist doch dies, dass er vom ersten Momente an, wo er sich mit Cyrus beschäftigt hat, gerade dies von ihm prophezeit hat, er würde der Zerstörer Babels und der Rächer Israels sein. Ist aber dies selbstverständlich von vornherein Inhalt der rischonoth gewesen, so verstehe ich beim besten Willen nicht, wie dasselbe auch Inhalt des chadaschoth soll gewesen sein. In diesem Punkte dürfte also sicher die Ansicht Königs einer Korrektur bedürfen.

Die weiteren Stellen, an denen wir den Ausdruck rischonoth finden, bestärken uns nur darin. Zu 43, 9 bemerkt König: „Sodann die Aussage „und erstes sollen sie uns hören lassen“ wünscht nur, dass die Götzen weitere nächste Schritte des Geschichtsverlaufes melden sollen.“ Man kann wieder nur den Kopf schütteln zu diesem Verlangen „weitere nächste Schritte zu melden“, warum denn nicht Kommendes oder Künftiges schlechthin? Braucht man für jenes etwa Zeugen vgl. dagegen 44, 8, und waren die 43, 2. 5 enthaltenen Züge nur erste Schritte? Sicher handelt es sich auch hier, falls der Text intakt ist, um früher geweissagte Thatsachen. Es war ein Fehler von mir, wenn ich im Serubbabel in v. 1—8 das Citat einer alten deuterijosaja-



janischen Weissagung habe sehen wollen, worüber später, aber das „wer unter ihnen kann solches verkünden?“ spielt darauf an, dass Jahwe thatsächlich früher schon ähnliches, wie in v. 1—6 enthalten, z. B. durch Jeremia und Ezechiel hatte verkünden lassen, und dass dies jetzt erfüllt oder wenigstens so gut wie erfüllt ist. Übrigens ist mir inzwischen gewiss geworden, dass wir mit Cheyne und Marti in ראשון לשמיטה zu emendieren haben, dass diese Stelle also aus der hier behandelten Kategorie auszuschneiden ist. Zu 43, 18 vgl. oben.

44, 7 übersetzt König: „Er lege es mir der Reihe nach dar aus dem Zeitraum der Herstellung meines Volkes“, indes es dürfte sicher an Stelle des ganz singulären und merkwürdigen Textes unter voller Belassung der Konsonanten mit Perles, Analekten zu lesen sein: מִשְׁמִיעַ בְּעוֹלָם. Dann ist aber auch hier vorausgesetzt, dass es sich in dem Wettstreit Jahwes mit den Göttern immer gerade um längst ausgesprochene Weissagungen handelt. Woran bei dem rischonoth 46, 9 gedacht ist, zeigt das מִגִּיד בְּיָדֶיךָ v. 10 deutlich, und dieses wieder erhält seinen Inhalt durch v. 11. Es handelt sich hier also nicht, wie König sagt, um frühere Grossthaten Jahwes, sondern um seine früheren Weissagungen von Cyrus, und zwar nicht etwa von dessen Heldenthaten im allgemeinen, sondern dem „Herbeirufen“ desselben, natürlich nach Babylon.

Zum letztenmal begegnet uns das rischonoth 48, 3. Wenn wir von Kap. 47 herkommen, 48, 14—16, besonders das רַב־אֱתָנָה berücksichtigen und uns erinnern, was wir unter A als Inhalt des Neuen gefunden haben, so werden wir nun nicht mehr zögern, auch hier jenen Ausdruck von alten Weissagungen zu verstehen des Inhalts, dass Cyrus das Gericht an Babel vollstrecken solle. Denn kann Deuterocesaja so seinen eigenen Aussagen ins Angesicht schlagen, dass er das eine Mal behauptet, längst sei von Gott geweissagt, dass Cyrus wider Babel ziehen würde, und dann wieder, kein Wort habe Israel zuvor davon vernommen? Die erste Voraussetzung der Behandlung eines prophetischen Buches muss doch die sein, dass der Verfasser desselben ein vernünftiger Mensch gewesen sei. Im übrigen möchte man auch billig fragen, wie denn, nachdem der Prophet schon Kap.

45—47 geschrieben hat, noch einmal wieder die bewussten „ersten Aktionen“ auftauchen können, man möchte fragen, ob das דִּשְׁנָה 48, 3 nicht wie 41, 3; 47, 11 gerade auf den plötzlichen Zug wider Babel anspielt? Und endlich müssen wir hier wie zu 42, 9 sagen: der Gegensatz zwischen einer ersten Partie zukünftiger Ereignisse und etwas schlechthin Neuem wäre bei der schroffen Gegenüberstellung von 48, 3 ff. ein vollständig schiefer.

C) Fixieren wir also ganz scharf und genau noch einmal, was Deuterocesaja unter dem Alten und dem Neuen versteht. Denn dass dies nicht geschehen, ist der Grundfehler der künstelnden Auffassung Giesebrechts, der unmöglichen Königs wie unserer eigenen früheren falschen. Das Neue bei Deuterocesaja ist die wunderbare Heimkehr Israels durch die Wüste und die wunderbare Wiederaufrichtung des Gottesreiches, einerseits durch Cyrus, anderseits durch den Ebed, das Alte die Weissagungen über die Siegeslaufbahn des Cyrus bis hin nach Babel. Das überraschende Resultat ist also dies, dass das eigentliche punctum litis, die Eroberung Babels, weder eigentlich zum Alten, noch eigentlich zum Neuen gehört. Sie ist ein selbstverständlicher Appendix jenes und ein notwendiges Vorspiel dieses.

Damit verändert sich nun mit einem Schlage die ganze Argumentation, die wir im Serubbabel an diese Distinktion Deuterocesajas geknüpft hatten. Zur Genüge behauptet derselbe, dass die rischonoth in dem Augenblicke, wo sein Buch erscheint, bereits erfüllt seien 42, 9; 46, 11 b; 48, 3. Solange ich nun, bestimmt durch die falsche Deutung von 43, 18, meinte, auch die Eroberung Babels gehöre zu diesen, musste ich auf den Gedanken kommen, die Konzeption des Buches falle hinter diese; da aber offenkundig ganze Abschnitte 41, 25; 45, 1—6. 13; 46; 47; 48, 14 f. dies Ereignis in die Zukunft verlegten, so musste ich weiter annehmen, dass es sich hier um ältere eingearbeitete Weissagungen Deuterocesajas, um Citate aus seiner früheren Wirksamkeit handle, und da er diese Weissagungen mehrfach als „vorlängst“ und „seit alters“ ergangene bezeichnete, so schloss ich endlich, dass dem entsprechend die letztmalige Konzeption in die beiden letzten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts fallen müsse.

Diese ganze Konstruktion bricht jetzt zusammen, da der Unterbau fällt: die Eroberung Babels ist nur ein selbstverständlicher Anhang der rischonoth, sie wird daher durch jene Stellen noch nicht als geschehen bezeichnet. Aber involvieren nicht doch gerade 41, 25; 46, 11; 48, 3 vgl. 14, dass Cyrus schon als Sieger nach Babylon gekommen ist? Gewiss, dass er dorthin kommt, ist bereits erfüllt, aber er hat die Stadt noch nicht eingenommen, das wird zwar selbstverständlich dem folgen und ist ja nach 48, 14 der Zweck, aber das, worauf es ankommt, das eigentlich Erfüllte ist das, dass Cyrus thatsächlich gegen Babel gerückt ist und alle Hindernisse des Zuges niedergeworfen hat. M. a. W., dieser Buchteil muss gerade in den Tagen oder Wochen veröffentlicht sein, da sich das Heer des Cyrus auf dem Vormarsche wider Babel befand. Das war's, was Deuterijosaja seit langem prophezeit hatte: er wird als Rächer Israels kommen, das hat sich jetzt erfüllt, darum triumphiert er und verkündet das Neue. Dies ist nun auch wiederum nicht etwa die Eroberung Babylons, die ist zwar noch zukünftig (vgl. den eingehenden Beweis hierfür bei Giesebr. S. 112—17), aber dem Deuterijosaja so selbstverständlich, dass er mit ihr schon wie mit einem Faktum rechnet 44, 25; 46, 1. 2; 47; 48, 14 (das Volk freilich sieht die Sache offenbar noch nicht so optimistisch an 40, 1. 27 ff.; 41, 11—17; 42, 22 ff.; 48, 1). Das Neue ist auch nicht die Sammlung Israels an sich, auch sie, die längst geweissagte, ist nach 43, 9 ja schon so gut wie gewiss; das Neue ist, dass nun die Heimkehr Israels, die ja unzählige praktische Schwierigkeiten darbot, in ganz wunderbarer Weise vor sich gehen, dass derselbe Cyrus bei ihr positiv mitfördern, dass ein Davidsspross das neue, glänzende, weite Gottesreich aufrichten werde. So sehen wir, wie eine genaue Distinktion des Alten und des Neuen genau den Zeitpunkt aufweist, in dem Kap. 40—48 veröffentlicht sind: die Zeit des Vormarsches des persischen Heeres auf Babylon. Wir kommen darauf unter 4) noch eingehender zurück.

2) So ist denn also unsere ganze Annahme, dass in Kap. 40 bis 48 ältere Citate mit jüngeren Bestandteilen zusammen gearbeitet seien, — die zweite Stufe unserer früheren Argumentation S. 128—33 — eine Täuschung gewesen? So wird die Sache

doch nicht liegen; vielmehr glauben wir auch hier ein richtiges Moment beobachtet und nur dasselbe in falscher Weise überspannt zu haben. Selbstverständlich fällt nun mit einem Male jede Nötigung hin, die Ankündigung einer Heimkehr 41, 17—20; 42, 14—16; 44, 26 b. 27; 48, 20 f., die Drohweissagungen über Babel 46, 1. 2; 47, die Spottreden über die Idole und ihre Diener 40, 18—20; 41, 6—8; 44, 9—11; 46, 5—7, von welchen allen wir gerade babylonischen Ursprung behauptet hatten, nun noch als ältere Citate anzusehen, da nach dem soeben Erörterten der Standort des Verfassers im Grundstock des Buches gerade der babylonische ist. Hier hatten wir ja auch immer nur ausgesprochen, dass im Zusammenhang mit jenem ersten und Hauptargument die Möglichkeit vorliege, in ihnen ältere Citate zu erkennen. Nicht einmal von 43, 1—9 können wir das mehr behaupten, da gerade hier nicht das die Annahme eines Citates nahelegende הַיָּד, sondern יָד steht „wer kann derartiges verkündigen“, wobei an die ähnlichen älteren Weissagungen eines Jeremia oder Ezechiel gedacht sein kann.

Wohl aber müssen wir unsere frühere Behauptung aufrecht erhalten in Bezug auf die Cyrussprüche (S. 128—30) und sind daran auch durch Königs Widerspruch nicht irre geworden. Freilich, in Bezug auf einen bzw. zwei müssen wir auch hier unser Urteil ändern und bedauern, dass wir nicht selbst damals schon den Beobachtungen, die uns auf einen anderen Weg hätten führen müssen, schärfere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Schon Serubb. S. 130 fiel es uns auf, dass der eine und zwar grösste der Cyrussprüche 45, 1—13 mit derselben Phrase sich einführt, mit der sonst gerade die neuen Gottessprüche bei Deuterocesaja beginnen: כֹּה אָמַר יְהוָה. Ausserdem schien die Breite jenes sich nicht gerade gut für ein Citat zu eignen, und nahmen wir spätere paränetische Erweiterung an. Endlich empfanden wir, dass eine Schwierigkeit darin liege, in v. 21 einen Hinweis auf v. 1—13 zu sehen, über den Kopf von v. 14—17 hinweg. Dennoch liessen wir uns durch die Analogie der anderen Cyrussprüche bestimmen, auch hier ein Citat zu suchen.

Von dieser Generalisierung sehen wir jetzt ab. Dem וְכֵן v. 21 habe ich eine falsche Beziehung gegeben. Es wird nicht,

wenn wir es auf v. 14—17 beziehen, die These durch die These verbürgt, sondern König sagt S. 967 richtig: „Der Grund dafür, dass die Verheissung von Israels Erlösung (besser: Erhöhung) durch Jahwe erfüllt werden wird, liegt schon in dem Kausal-satz „denn so hat gesagt Jahwe, der Schöpfer des Himmels“. Es kann dann aber das „vorlängst, seit alters“ sich auf die Weissagungen der vorexilischen Propheten beziehen, von denen ja thatsächlich schon eine dereinstige zentrale Stellung Israels in der Völkerwelt verkündet war, und braucht nicht auf eigene deuterocesajanische Prophezeiungen zu gehen vgl. auch Gen. 12, 2. Ich möchte deswegen auch nicht mit Giesebrecht S. 125 sagen, wenn hier ein Zug, der doch eigentlich mit zu dem Neuen gehöre, zwar nicht direkt als einer der rischonoth bezeichnet würde, aber doch als ein längst geweissagter erscheine, so liege eine jener leichten Inkonsequenzen vor, wie wir sie mehrfach bei Deuterocesaja fänden. Nein, dieser Zug gehört wie 43, 1—6 thatsächlich nicht zu dem spezifisch Neuen, was Deuterocesaja verkündet 42, 1—9; 43, 16; 48, 17—22; er unterscheidet also ganz genau zwischen seinem neuen geistigen Eigentum in diesem Buch, dem, was er selbst schon früher verkündet, und dem, was er von den älteren Propheten überkommen hat.

Schliesslich möchte ich nur noch erwähnen, dass auch mein Bedenken, welches ich S. 126 dagegen äusserte, dass 45, 14—17 von Deuterocesaja von Hause aus in einem Zuge mit 45, 1—13 könnte geschrieben sein, zwar durch Königs Gegenbemerkung S. 697 nicht ganz gehoben, aber doch wesentlich gemindert ist. Es wird doch in dem auch sprachlich auffallenden Verse 14 (vgl. bes. das doppelte עָבְדוּ) irgend ein Textverderbnis oder ein Einschub vorliegen. Freilich, ob Duhm richtig emendiert hat? Vielleicht ist einfach zu lesen: עָלֶיךָ בְּנָאִים עָבְדוּ etc. und das erste עָבְדוּ — גִּלְגִּי Glosse. Jedenfalls — darin hat König Recht — liegt kein sich ausschliessender Widerspruch vor zwischen 45, 14 und 43, 3, es müsste denn sein, dass ein solcher auch zwischen 43, 3 und 41, 15 f.; 49, 22, vollends 52, 3 existierte.

Nach der Untersuchung, die wir nun unter 1) über den Standort des Verfassers geführt, reiht sich so auch Kap. 45 vorzüglich in das übrige ein. Die Truppen des Cyrus befinden



sich auf dem Vormarsche gegen Babylon. Da ruft ihm der Prophet dies gewaltige Gotteswort entgegen; wohl spielen v. 1—3 auch auf die bevorstehende Eroberung der Weltstadt an, aber sie wird auch hier nicht als etwas Überraschendes oder Neues verkündet, vielmehr gilt sie wie im ganzen Buche als fast selbstverständlich; aller Nachdruck liegt auf dem „ich, Jahwe“ v. 5 und dem „um meines Knechtes willen“ v. 4, und das wirklich das Volk Überraschende wird erst in v. 13 verkündet.

Aber, wenn wir so 45, 1—13 aus der Zahl der Citate herausnehmen, ist damit das Urtheil auch über die anderen alle gesprochen? Freilich kommt dieser Frage jetzt nicht mehr dasselbe Interesse zu wie früher, als wir von ihr aus auf eine nach-babylonische Entstehung des Buches schlossen. Immerhin wird es sich aber auch jetzt noch für das Verständniß jenes verlohnen, bei ihr etwas zu verweilen.

Es hat sich uns unter 1) ergeben, dass der Inhalt der rischonoth bei Deuterocesaja fast überall die Erweckung und die Waffenerfolge des Cyrus bis hin vor die Thore Babylons waren, und weiter, dass der Prophet diese in dem Augenblicke, da er Kap. 40—48 veröffentlichte, als erfüllt ansah, 42, 9; 46, 11; 48, 3, obwohl Babylon selbst noch nicht erobert ist. Das ist es gerade, was sein Auftreten den Nichtgöttern gegenüber zu einem so felsenfest gewissen macht: sein Gott hat soeben schon die in Bezug auf Cyrus gegebenen Weissagungen erfüllt und sich damit als der Lenker der Geschichte bewiesen. Nun leugne ich nicht, dass unter Umständen Deuterocesaja, wie er z. B. die Eroberung als eine geradezu schon vollzogene Thatsache ansehen kann, obwohl ihre wirkliche Erfüllung noch aussteht vgl. 46; 47; 48, 14, so auch sogar von Weissagungen aus, die in Wirklichkeit nur erst in seinem Bewusstsein erfüllt sind, als von thatsächlich schon erfüllten argumentieren kann 43, 1—9 ff. Aber diese Erklärung reicht bei dem klaren Wortlaute von 42, 9; 48, 3 nicht mehr aus.

Ich muss bei meiner früheren Behauptung bleiben, dass die Siegesgewissheit des Propheten den Idolen gegenüber 41, 21 ff. zur leersten Ruhmrederei würde, wenn er nicht auf thatsächlich

schon erfüllte Weissagungen seines Gottes bezüglich des Cyrus verweisen konnte. Ich will auf den Versuch, mittels dessen Giesebrecht die Schwierigkeit zu lösen versucht hat, dass nämlich bei den rischonoth Cyrus nur als in der göttlichen Intelligenz schon seit langem existierend in Betracht komme, insoweit von seinem Werke, der Zerstörung Babels, die nun wenigstens, angebahnt, schon lange geweissagt sei, auf diesen will ich nicht noch einmal zurückkommen; ich würde mich für ihn nur entscheiden, wenn schlechthin alle anderen Mittel versagten (vgl. Serubb. S. 119). König hat mir in meiner früheren Argumentation mit Recht einen Fehler nachgewiesen: an keiner der zwei bzw. drei Stellen wird gesagt, dass die Erfüllung der rischonoth auch schon einer entfernten Vergangenheit angehört, im Gegenteil, 48, 3 führt auf die allernächste. Aber jene meine Behauptung wird dadurch nicht berührt. Duhm schreckt nicht davor zurück, die Auslegung, die sich bei der Annahme Giesebrechts wie Königs schliesslich ergeben muss, wirklich durchzuführen. Er sagt S. 281: „Ein hervorragendes Beispiel von der echten poetischen und religiösen Naivität, mit der Deuterocesaja denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, dass es ausser der israelitischen Religion keine Vorhersagung gebe und dass der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkleins berufen und zu seinen Siegen über die Lyder u. s. w. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das blosses Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das geringste Körnchen Selbstkritik.“ Aber wo ist in Wirklichkeit der Mangel an Selbstkritik? Stehen denn nicht Duhms Behauptungen in schroffem Widerspruche zu 42, 9; 48, 3? Deuterocesaja wird ebensogut wie Duhm gewusst haben, dass auch die babylonischen Götter ihre Orakel gaben, aber diese haben eben alle getäuscht, falsches vom Cyrus und Babels Zukunft verkündet, sich nicht erfüllt, und waren nun, da die Katastrophe in Gestalt des Perserheeres heranrückte, thatsächlich verstummt. Wir wissen ja aus der Nabunaidchronik, wie die Götterbilder alle hinter die schützenden Mauern Babylons flüchten mussten, die Festumzüge unter-

blieben und dgl. Aber Jahwe hat von vornherein dem Cyrus den Sieg verheissen, und die Erfüllung dieser Weissagungen verkünden jetzt die gegen Babylon heranbrausenden persischen Scharen.

Nun wird 41, 26 gesagt, Jahwe habe die Cyrusweissagungen, d. h. nach dem obigen, dass derselbe als Rächer Israels erstehen würde, gegeben „von Anbeginn“, d. h. doch vom Beginne seines Auftretens in der Geschichte an (König S. 962 hat uns leider nicht angegeben, wie wohl das Wort gelaute hat, welches „die allererste unter den ersten Aktionen des Cyrus“ behandelte); es wird weiter 45, 4 gesagt: „Ich rief dich bei deinem Namen, belegte dich mit Schmeichelnamen, da du mich noch nicht kanntest“ u. s. w., es werden 46, 9 die rischonoth bezeichnet als ergangen „seit der Vorzeit“ und wird endlich von ihnen 48, 3 gesagt: „Vorlängst habe ich es verkündigt“ vgl. v. 16: „Seitdem es ist, bin ich dabei“. Können wir angesichts dieser Stellen etwas anderes schliessen, als dass, seitdem überhaupt Cyrus auf dem geschichtlichen Schauplatze auftrat, also etwa seit 555, Jahwe denselben mit seinen Weissagungen begleitet hat, des Inhalts, er würde der Rächer Israels, der Zerstörer Babylons werden, Weissagungen, die Deuterocesaja jetzt, wo seine Truppen gegen Babylon vorrücken und nur wenige in der Stadt an wirklichen Widerstand denken, als wunderbar erfüllt ansieht? Ja, liegt es nicht, da Deuterocesaja sich jene Weissagungen so vollständig aneignet, von vornherein sehr nahe zu vermuten, dass gerade er vor allem es auch gewesen, der dieselben in dem verstrichenen Zeitraum von etwa 15 Jahren verkündigt hat?

Freilich, es gibt zwei Auswege, diesem Schlusse zu entgehen. Den ersten hat König betreten. Wie hilft er sich hier, besonders angesichts 48, 6? Wir lesen S. 966: „Und lag die Lebenszeit des Propheten, in welcher er die ersten Aussagen über die bevorstehende Erlösung Israels machen durfte (40, 1 ff.), und die Lebenszeit, in welcher er soeben den Fall Babels angekündigt hatte (48, 6 b), nicht hinreichend weit auseinander, dass der Gegensatz von מִצְרַיִם (48, 5) und מִצְרָה (6 b) vollständig erklärt ist?“ Er meint also, nicht eine Beziehung auf irgend welche erst

zu suchende ältere Weissagung, sondern auf die ersten Kapitel des uns erhaltenen Buches liege vor.

Dagegen habe ich zu sagen: a) König ist, wie schon einmal bemerkt, jeden Beweis dafür schuldig geblieben, dass etwa Kap. 40 vor Kap. 48 und nicht gleich im Zusammenhange mit dem ganzen Buche veröffentlicht sei. Es wird aber jeder, der Kap. 40 liest, den Eindruck haben, dass dies von vornherein nur ein einleitendes Kapitel gewesen sei, für eine allein erschienene Weissagung ist es viel zu allgemein gehalten; der Schluss von Kap. 48, der zu Kap. 40 zurückkehrt, empfiehlt vielmehr, zumal auch im Innern ein Fortschritt der Zeit sich schlechterdings nicht entdecken lässt, die Annahme, Kap. 40—48 sei auf einmal als ein Ganzes erschienen. Die eigne Sprachsammlung Königs empfiehlt das, denn gerade er hat ja einen gemeinsamen Sprachtypus von Kap. 40—48 im Unterschiede von Kap. 49—55 nachgewiesen (S. 939 f.). Wenn nun zwischen den einzelnen Kapiteln des ersten Teiles noch wieder ein für das יחזקאל ausreichender Zeitraum liegen soll (und dies indiziert nun einmal trotz König einen längeren Zeitraum vgl. 2 Sam. 15, 34; Jes. 16, 13; Job. 29, 2; Ex. 4, 10, zumal bei Deuterijosaja vgl. die Parallelen in 44, 8; 45, 21), wie weit müsste dann erst der zweite Buchteil vom ersten zeitlich getrennt werden! b) Aber auch wenn man König in diesem Punkte noch Recht geben wollte, auch der scharfsinnigste Exeget vermag aus Kap. 40 keine bestimmte Andeutung der „ersten Aktionen“ des Cyrus herauszuhören. König verweist auf v. 10 f.; was die mit Cyrus zu thun haben, ist mir unerfindlich. Es bleibt nur die Wahl: Entweder der Prophet hat in diesem Kapitel selbst von Cyrus noch nichts gewusst bzw. nichts sagen wollen, oder er konnte nach seinen früheren Weissagungen schon als bekannt voraussetzen, wodurch er sich die Heimkehr historisch veranlasst dächte und sich infolgedessen mit so allgemeinen Anspielungen wie v. 15, 23 begnügen. Dagegen wäre gerade für die Ankündigung der ersten Aktionen eines fremden Königs eine deutliche Sprache unbedingt nötig gewesen. c) Wollte König nun aber etwa zu Kap. 41 seine Zuflucht nehmen, so hilft das nichts, denn da wird gerade schon gesagt, dass Jahwe schon zuvor über den

Cyrus geweissagt habe, 41, 28 und dass dies bereits erfüllt sei 42, 9.

Ist es mit diesem Auswege Königs nichts, so bleibt nun noch ein zweiter, nämlich der, dass doch vielleicht schon andere Propheten vor Deuterocesaja von Cyrus geweissagt hätten. Diese Ansicht lässt sich natürlich nicht widerlegen; sie würde aber naturgemäss erst zu wählen sein, wenn positiv erwiesen wäre, dass Deuterocesaja selbst jene Weissagungen, auf deren Erfüllung er pocht, nicht habe verkünden können. Aber das Gegenteil ist der Fall. Es liegen uns in seinem Buche einige Citate aus seinen früheren Weissagungen noch unmittelbar vor. Ich müsste hier einfach wiederholen, was ich Serubb. S. 128—30 (mit Ausschluss des von 45, 1—13 handelnden Passus) gesagt habe. Nur die beiden Stellen möchte ich noch einmal nennen, an denen nach meinem Dafürhalten unwidersprechlich der Text uns diesen Schluss nahelegt.

Es ist zunächst 41, 25, von dem v. 26 deutlich sagt: „Wer hat's gesagt von Anfang?“ d. i. im Anfang vgl. das parallele מִלְפָּנֶיךָ und zum כִּן Jes. 16, 13; 37, 26; 48, 8; 45, 21; 2 Sam. 15, 34; Ps. 73, 20; Job. 3, 11; Gen. 19, 24; Ex. 9, 6. Die Gegenargumentation Königs in diesem Punkte habe ich nicht verstanden. Er sagt S. 968: „Die kann ja gar nicht ein „Citat, eine Weissagung“, also eine citierte Weissagung sein. Denn die Weissagung hätte ja lauten müssen „Jahwe wird erwecken von Norden her“ u. s. w. Stösst König sich an dem „Ich“? Aber hat denn Gott nicht auch früher schon durch den Mund Deuterocesajas sprechen können „Ich habe erweckt“ u. s. w., kann er jetzt nicht dies Wort wiederholen, wie auch wir oft ein Gotteswort der Schrift mit „Ich“ citieren? Oder nimmt König Anstoss an dem ersten Perfektum des Verses? Aber hat der Vers nicht weiterhin vier auf die Zukunft bezügliche Imperfeka, so dass er vorzüglich in die Zeit hineinpasst, da man zum ersten Male von Cyrus in Babel hört, und Gott einerseits sagt, er habe ihn erweckt, andererseits er werde sein Rüstzeug zur Zerstörung Babels werden? König fährt fort: „Ausserdem ist auch mit der darauf folgenden Frage (v. 26) nicht nach dem Autor oder dem ersten Veröffentlichter der vorhergehenden Aussage gefragt, sondern es



ist eine sich selbst verneinende Frage, wer von den Heidengöttern hat es verkündet?“ Indes, da hat K. wohl v. 27 nicht gelesen.

Noch evidenter ist 48, 14: „Wer unter ihnen hat dies gesagt: Jahwe liebt den“ u. s. w. Hier spricht K. einfach ein Machtwort: „Die Worte 48, 14 fragen, ob etwa einer von den Heidengöttern eine Verkündigung, wie sie in 48, 3—6 erwähnt war, ausgesprochen habe.“ Also hier, wo es passt, kann das אֱלֹהִים die acht dazwischen liegenden Verse überspringen. Wie sich K. den Anschluss des יהוה אֱלֹהֵינוּ an v. 14 a denkt, zumal v. 15 wieder „ich, ich hab's gesagt“ folgt, hat er uns leider nicht gesagt. Das futurischen Sinn habende וְהָיִיתִי v. 15 zeigt freilich, dass das Citat noch nicht bis auf den letzten Rest erfüllt ist, derselbe vielmehr noch aussteht; aber das voraufgehende „ich habe ihn kommen lassen“ lässt erkennen, dass das, was dem Propheten die Hauptsache darin war, in Erfüllung gegangen ist: Cyrus steht vor Babel, an dem weiteren Erfolge kann nicht mehr gezweifelt werden.

Ich halte mit diesen beiden Stellen das Faktum für bewiesen; wahrscheinlich liegt ein solches Citat auch 41, 2—4; 46, 10 f., möglicherweise auch noch 44, 28 vor (das הָאֵלֹהִים kann sich allerdings in Parallele zu den von v. 26 f. und gemäss 41, 13; 43, 6 auch anders erklären). Zur Sache vgl. Jes. 16, 13 und 37, 26. Zum Schlusse muss ich nochmals wie Serubb. S. 130 f. auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam machen, dass ausser 45, 1 bis 13, wo eingehender von dem Zweck der Mission des Cyrus gehandelt wird, alles, was von ihm gesagt, als schon bekannt vorausgesetzt ist, dass eine kurze Bemerkung in Bezug auf ihn immer genügt, dass die Aussagen über ihn nicht deutlicher werden, je weiter wir in dem Buche vorschreiten. Das, sage ich nochmals, erklärt sich immer am besten, wenn der Prophet je nachdem sein gegenwärtiger Zweck es nahelegt, beliebig aus seinen alten Orakeln citiert. König spricht hier von den „mit geschärftem Ohr lauschenden Zeitgenossen“, nicht gerade in Übereinstimmung mit 42, 18; 48, 8; sie hätten aber geradezu das Gras müssen wachsen hören, wenn der Prophet noch nie früher vom Cyrus und Gottes Absichten mit demselben geredet

hätte und sie nun aus 40, 1 ff.; 41, 2. 25 etc. hätten heraushören sollen, welcher Art diese wären.

Die Ansicht, die ich hier und der Hauptsache nach auch schon Serubb. S. 128—30 vorgetragen habe, ist dem Kerne nach schon vertreten von Knobel. Giesebrecht hat denselben eingehend S. 136—39 zu widerlegen gesucht. Er führt vier Gründe auf:

a) Es wäre zu verwundern, dass uns der Prophet die älteren Weissagungen seiner ersten Zeit nicht aufbewahrt hätte. Dies Argument erledigt sich damit, dass wir nun positiv noch solche älteren Weissagungen in seinem Buche gefunden haben, im übrigen durfte er jene als bei seinen Zeitgenossen bekannt voraussetzen.

b) Das „jetzt“ 43, 1; 44, 1; 48, 16 mache nicht den Eindruck, als sei Deuterijosaja schon vorher als Prophet wirksam gewesen. Indes die beiden ersten עתה indizieren ja nur den Gegensatz zu der Vernichtung des vorexilischen Reiches, von der beide Male vorher gesprochen ist. Und dass 48, 16 a eher gerade dafür zeuge, dass Deuterijosaja schon zuvor in Bezug auf den Cyrus geweissagt habe, gibt Giesebrecht selbst zu, er meint aber, v. 16 b mache das unmöglich, dort müsse dann doch stehen: er hat mich wieder gesandt. Nun gibt aber doch wohl jeder Ausleger zu, dass v. 16 b verstümmelt ist, dass gerade die Angabe des Zwecks der jetzigen Sendung fehlt. Sobald man sich den aber hinzudenkt, etwa in der Weise von 61, 1 ff. oder nach 48, 17—21, wird in guter Übereinstimmung mit dem ganzen übrigen Buche gesagt, dass es sich bei der jetzigen Mission um ein Neues handelt, wobei jede Veranlassung zu einer ausdrücklichen Betonung, dass diese Mission die zweite oder dritte sei, hinfiele; das lag ja in v. 16 a, dass sie Vorgänger hatte vgl. Jes. 16, 13 f. Übrigens werden wir in Kap. V § 3 sehen, dass es überhaupt fraglich ist, ob v. 16 b sich auf den Propheten und nicht vielmehr auf den Ebed bezieht. Wenn aber G. meint, es sei überhaupt das Nächstliegende, dass erst in dem Moment, wo Cyrus vor Babel erschien, die Propheten öffentlich hervorgetreten wären, so führt einmal schon 44, 26 a  $\beta$  auf das Gegenteil, und zweitens boten doch sogar nach unserer noch ganz lückenhaften Kenntnis der geschichtlichen Verhältnisse schon die Jahre 561, 555 und 546 genügenden Anlass zum öffentlichen Auftreten von Propheten.

c) Giesebr. meint, die Ausdrücke מֶלֶךְ, מֶלֶךְ, מֶלֶךְ, מֶלֶךְ seien in diesem Falle, wo es sich um einen Rückblick auf höchstens 20 Jahre handle, zu hyperbolisch. Das wird von den beiden ersten 41, 26; 48, 7. 16 a priori nicht zugegeben werden; zu den beiden letzten aber, die allerdings Königs Deutung auf die ersten Aktionen und die dann folgenden unmöglich machen, sind zu vergleichen Ex. 4, 10; 2 Sam. 15, 34; Job. 29, 2; Jes. 16, 13, wo es sich doch auch stets um Intervalle innerhalb eines Menschenlebens handelt; ausserdem vgl. die hyperbolische Ausdrucksweise Jes. 42, 14. d) G. meint, in diesem Falle liessen sich die rischonoth inhaltlich von dem chadaschoth nur sehr schwer trennen, da dann der Prophet ebenso geweissagt hätte wie jetzt. Dieser Einwand ist indes durch unsere obige Definition des Neuen vollständig erledigt. Hatte früher (etwa nach Art von Jes. 13; 14; 21; Jer. 50; 51?) der Prophet dem Cyrus nur Sieg und Babel Zerstörung durch ihn verkündet, und Israel vielleicht Befreiung, so ist das Neue jetzt die wunderbare Entlassung und die glänzende Neuaufrichtung des Reiches. Im übrigen möchte ich hier nur noch betonen, was auch G. zugibt, dass in dem Buche uns ein Mann entgegentritt, der offenbar schon lange am Volke gearbeitet hat vgl. 40, 27 ff.; 41, 14. 17; 42, 23 f.; 43, 24; 45, 9; 46, 12; 48, 1 f. 8. 18; und endlich, dass, so gewiss Kap. 40 den Auftrag zu der in diesem Buche zu erfüllenden speziellen Mission enthält, so wenig es sich zu einer Berufung für das Prophetenamt überhaupt eignet. Das hat neuerdings Duhm gegenüber gerade Giesebr. selbst sehr gut bewiesen (Berufsbeg. d. Proph. S. 58 f.). Somit halte ich unsere Ansicht nicht durch die Argumentation G.s gegen Knobel für erschüttert.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist also das, dass zwar das Buch Kap. 40—48 während des Vorrückens des persischen Heeres gegen Babylons Mauern veröffentlicht ist, dass aber dasselbe nicht das erstmalige Auftreten Deuterocesajas vor seinem Volke bedeutet, sondern schon auf eine langjährige Wirksamkeit desselben zurückschliessen lässt, und thatsächlich einige Citate aus dieser enthält. Jetzt wird nur ein ganz Neues verkündet, die wunderbare Heimkehr des ganzen Volkes und die Neuaufrichtung des Gottesreiches.

3) Die dritte und letzte Stufe unserer Argumentation war Serubb. S. 140—44 die, dass wir meinten, auch abgesehen von dem Faktum, dass Cyrus-, Babel- und Heimkehrsprüche als erfüllte, der Vergangenheit angehörige vorausgesetzt und citiert würden, liessen sich in Kap. 40—48 einzelne Spuren der nach-exilischen Entstehung des Buches als eines Ganzen nachweisen. Aber nachdem sich uns jenes bei den Babel- und Heimkehrsprüchen als direkt unrichtig, bei den Cyrussprüchen wenigstens insofern als unrichtig erwiesen hat, als nie gesagt wird, dass ihre Erfüllung schon einer längst vergangenen Periode angehört, fallen auch diese Argumente hin, denn ausdrücklich haben wir schon damals betont, dass sie allein nicht beweiskräftig seien. Dennoch wollen wir sie, um durch die Lektüre Serubb.s kein Misstrauen bei anderen zu hinterlassen, kurz noch einmal durchmustern.

Hier kann ich nun meistens Königs Argumentation gegen mich S. 984—90 zustimmen. a) Zwar muss ich trotz seiner Bemerkungen nach wie vor daran festhalten, dass man Kap. 40 gerade so gut als Ankündigung der endlichen Parusie Jahwes nach Jerusalem auffassen könnte (S. 142), aber, da dies Kapitel nur als einleitendes geschrieben ist, so bestimmt sich das, was es will und wo es entstanden, nach den folgenden, die es nun wirklich nach Babylon verweisen; und dem Deuterocesaja fiel die Parusie Jahwes mit der Wiederaufrichtung des Gottesreiches in Palästina zusammen vgl. 41, 18 f.; 42, 13 f.; 48, 21; 51, 4; 52, 12 f. b) 41, 8 f. braucht, auch wenn v. 9 sich auf Babylon selbst beziehen sollte, nicht unbedingt auf Jerusalem als wirklichen Standort des Verfassers zu weisen, es kann Anpassung an den alten traditionellen Sprachgebrauch vorliegen wie Deut. 28, 49; es können sich aber auch die „Enden der Erde“ trotz des Abraham — denn der Ebed Jakob ist angeredet — auf Ägypten beziehen vgl. Hos. 11, 1; Jes. 7, 18; Ez. 20, 5; 2 Sam. 7, 23, bei Deuterocesaja besonders natürlich vgl. 43, 17; 51, 10. c) In 42, 22. 25 braucht die Schilderung nicht darauf zu führen, dass es sich um Kalamitäten in Palästina handelt, vgl. vielmehr 42, 6 b, zu dem הרים ist an das בֹּר Gen. 41, 14 zu erinnern. d) Die „heiligen Fürsten“ 43, 28 finden auch bei Beziehung auf die Exilierung ihre Er-

klärung vgl. Threni 2, 9; 4, 1; vor allem dürfte an Jojachin zu denken sein. e) Bezüglich 45, 19 muss ich daran festhalten, dass „an einem Orte des Landes der Finsternis“ am naturgemässesten als Umschreibung Babylons gedeutet wird vgl. 9, 1; 42, 7; 49, 9; Ps. 107, 10. 14. Aber eine nachexilische Abfassung des Kapitels braucht daraus nicht zu folgen, es könnte α) v. 19 allein ein nachexilischer Einschub sein vgl. auch die merkwürdige verschiedenartige Bedeutung des מִן, β) oder auch in ihm eine Vorausversetzung in die Zeit nach dem Exil vorliegen wie in v. 14 und 20. Ebenso bezeichnet Ezechiel 19, 13 das Babylon, in dem er selbst weilt, von palästinensischem Standpunkte aus als das „dürre Land“. f) In Kap. 48 stösst sich zwar, logisch beurteilt, v. 9 an 40, 2 (vgl. III § 5), braucht aber deswegen nicht auf nachexilische Zeit zu führen, da die Erlösung aus dem Exil auch in Babylon unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden konnte, v. 10 ist am Ende des Exils gerade so gut möglich wie nach demselben. In v. 16 wird zwar der Moment des gegenwärtigen Schreibens den Weissagungen von den Siegeszügen des Cyrus und dem Gelingen derselben gegenübergestellt, derselbe braucht deswegen aber noch nicht in die nachexilische Zeit zu fallen, wie schon oben konstatiert.

Die übrigen früher geltend gemachten Stellen kommen von selbst in Wegfall, ich bitte sie fernerhin nur als einen Beweis dafür anzusehen, dass man, unter dem Banne einer Idee stehend, gar leicht das Nächstliegende zu gunsten des Fernerliegenden übersieht.

4) Damit schliessen wir die Untersuchung der Entstehungszeit von Kap. 40—48 ab. Die Frage nach dem Entstehungsort ist für uns mit dem bisher Erörterten auch bereits erledigt. So vertraut mit den geschichtlichen Verhältnissen in der Zeit des Falles Babylons kann nur ein in Babylon selbst Lebender gewesen sein. 42, 22; 47, 7, die man zum Erweis seiner Unkenntnis der thatsächlichen Lage der Gefangenen verwendet hat, wollen poetisch verstanden und nicht buchstäblich gepresst sein vgl. 42, 7 u. s. w. Wir brauchen also gar nicht auf seine Bekanntschaft mit babylonischem Götzendienste, Astronomie und Mantik 46, 1 f.; 47, 12 f., nicht noch einmal auf die enge sprach-



liche Verwandtschaft der Cyrussprüche mit der des babylonischen Cyruscyinders (vgl. Kittel, Z. f. a. W. 1898, desgl. den Nachweis der Verwandtschaft der Ebedjahwestücke mit der Sprache der bab. Königsinschriften III § 7) zu verweisen, um zu wissen, dass dies Buch nur von einem Manne herrühren kann, der in Babylon selbst gelebt hat.

Den Schlüssel zu dem Probleme der Entstehungszeit fanden wir in der Unterscheidung des Alten und des Neuen bei Deuterocesaja, die uns die Beantwortung der Frage ermöglichte, was bereits vergangen und was noch zukünftig war, als das Buch veröffentlicht wurde. Vergangen waren, so fanden wir, die siegreichen Züge des Cyrus bis hin zu dem Momente, dass seine Heere direkt auf Babylon losrückten. Zukünftig ist zwar noch Babylons Eroberung, der Prophet hat sie sich ganz anders gedacht, als wie sie hernach eintrat vgl. 47, 9, aber von Deuterocesaja wird sie schon so sicher und als selbstverständlich erwartet, dass er sie überhaupt nicht als etwas Neues verkündet, sondern mit ihr als mit einem sicheren Faktum rechnet und als neu nur die wunderbare Heimkehr Israels u. s. w. proklamiert.

Fragen wir, ob sonst noch irgend ein Zug des Buches diese unsere Ansicht bestätigt oder korrigiert, so finden wir zunächst, dass zu diesem Momente, in dem Cyrus zum letzten vernichtenden Schlage ausholt, vorzüglich 41, 11 ff., 14 ff.; 42, 13 f. passen: Gott selbst macht nun mobil. Die grosse Masse Israels hat trotzdem keine Hoffnung, sie sieht fast stumpf und gleichgültig, in Bezug auf ihre eigenen Angelegenheiten ganz verzagt, den gewaltigen Ereignissen zu, die sich draussen abspielen 40, 1 ff.; 27 ff.; 41, 11—17; 42, 22; ein Teil hadert sogar mit Gott, weil er diese Art der Rettung nicht will 45, 9.

Andererseits wird jeder Leser des Buches das Gefühl haben, dass ein weiteres Indiz des Zeitpunktes der Veröffentlichung noch in 43, 14 steckt, aber leider ist gerade hier der Text nicht intakt und bietet eine ganze Kette von Rätseln. Wird hier mit שְׁלַחְתִּי direkt als Bestätigung unseres Resultats gesagt, dass das persische Heer sich schon auf dem Vormarsche gegen Babel befindet; Cheyne emendiert, allerdings sehr kühn: שְׁלַחְתִּי עִלָּם וְהַעֲרַתִּי גִבּוֹרֵי כָלָם? Oder wird wie 45, 2 gesagt, dass die Riegel Baby-

lons wie von selbst fallen? Oder bezieht sich v. 14 b auf das Verlassen des sinkenden Schiffes seitens der Ratten, der fremden Kaufleute etc., wovon auch 47, 15; 21, 13 ff. etc. geredet wird? vielleicht wäre dann entsprechend 48, 20 zu lesen: מִכְשָׁדִים Oder liegt noch irgend eine andere Anspielung vor? Ich will nicht verhehlen, dass sowohl die „Schiffe ihres Jauchzens“ wie das „flüchtig“ wie der Kontext von v. 9 f., der doch an die Götter denkt, mir die Vermutung nahe zu legen scheinen, dass die מַלְאֲכֵי הַמִּצְבֹּת die Götterbilder sind, von denen wir hören, dass sie durch Nabunaid flüchtend nach Babylon geschafft seien (vgl. Nab. chron. II. 9—11 und zu den Prozessionsschiffen z. B. Nebuk 1. IV 1 ff.) 46, 1 f. scheint mir auch hierauf anzuspieren. Ebenso findet das häufige Götterkonzert, welches Deuterijosaja veranstaltet, hierin seine natürlichste Erklärung; 41, 21 redet Deuterijosaja sie auch an, ohne sie erst einzuführen. Doch sei dem, wie ihm sei, auch ohnedies können wir die Zeit der Veröffentlichung des Buches fast auf den Monat bestimmen.

Im Jahre 539 steht Cyrus zum zweiten Male auf babylonischem Boden; wohl im dritten Monat des Jahres lässt Nabunaid die Götterbilder nach Babylon kommen, im vierten Monat Tammuz wird das babylonische Heer bei Uh Ki (?) geschlagen und wagt keine Schlacht wieder. Sippar wurde ohne einen Schwertstreich besetzt, Nabunaid floh von dort nach Babylon (eventuell könnte auch hierauf 43, 14 sich beziehen), und ihm folgte das persische Heer, geführt von Gobryas. Dieser Augenblick oder auch die Zeit unmittelbar vor dem Falle Sippars ist nach meinem Dafürhalten der Zeitpunkt, in dem unser Buch veröffentlicht wurde. In diesem Moment, wo der Fall Babels jedem Scharfblickenden fast gewiss sein musste, zumal die langjährige Verstimmung der Priesterschaft gegen Nabunaid eine weit verzweigte Verschwörung muss erzeugt haben, deren Resultat schon am 13. Tammuz die bedingungslose Übergabe war, in diesem Momente, wo fieberhafte Aufregung, was dann werden würde, die Herzen vieler Zion treu Gebliebener durchzuckte, da veröffentlicht Deuterijosaja sein Buch.

Jahwe ist König, jetzt beginnt seine Weltherrschaft. Die früheren Weissagen sind nun erfüllt, jetzt kommt ein Neues,

ein wunderbarer und feierlicher Exodus wird es werden 40, 1 ff.; 42, 6; 45, 13; 48, 20. Dem heranrückenden Sieger wird die göttliche Proklamation entgegengetragen: ich allein rief dich, da du mich noch nicht kanntest. Nicht zum ersten Male hat Jahwe jetzt von ihm gesprochen, nein, besonders jedenfalls damals schon, als jener Lydiën zerstörte, als er schon einmal babylonisches Gebiet betrat, 546. Nun hat der Gott, der dem Perser damals Sieg über Babel verheissen, doch Recht behalten. Gewiss werden jetzt auch die anderen Götter, Marduk, Nebo u. s. w. sich an den Sieger herandrängen — und wie sie's gethan, sehen wir aus dem Cyrusstein —, aber Jahwe allein war's, der ihn rief von Anfang, der ihn gürtete, der ihn zu seinem Hirten erkor.

In diesem Zusammenhang gewinnt thatsächlich das ganze Buch ein gewaltiges Leben. In der Hauptsache ist seine Entstehungszeit ja fast immer schon in ungefähr diese Zeit versetzt; nur glaube ich, dass es uns gelungen ist, dieselbe noch näher und schärfer zu umgrenzen.

## § 2. Die Entstehungszeit von Jes. 49—55.

Wir kommen zum zweiten Teile der Untersuchung: wann sind Kap. 49—55 geschrieben? Bevor wir eine Beantwortung dieser Frage versuchen, müssen wir kurz eine Vorfrage erledigen, nämlich die: bilden diese Kapitel, auch wenn wir von den Ebedjahwestücken absehen, überhaupt eine litterarische Einheit? Nun ist ohne weiteres zuzugeben, dass das nicht in dem Grade evident ist, wie bei Kap. 40—48, von denen sie sich, wie wir sahen, als ein Ganzes unterscheiden. Es fehlen die dort immer wiederkehrenden und die Kapitel verbindenden Hauptbegriffe, die ganze Diktion ist noch abrupter, springender. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass die grössere Wahrscheinlichkeit auch hier dafür vorliegt, die Publikation sei wenigstens insofern einheitlich, dass die Kapitel ein und derselben nicht zu langen Periode ihre Entstehung verdanken.

Denn a) zunächst liegt auch diesen Kapiteln zwar keine bestimmte Disposition, wohl aber ein sie verbindender Gedanke

zu Grunde, es ist derselbe, dem wir 40, 1 ff. begegneten, das „Tröstet“ etc. und zwar durch die Versicherung der Neuaufrichtung des Gottesreichs. Aber demselben ist hier eine eigenartige Wendung gegeben: es ist eine fortlaufende Auseinandersetzung mit Zweifeln an der Möglichkeit der Rettung und Verherrlichung des Volkes. b) Ein Fortschritt in der geschichtlichen Situation ist zwischen 49, 9 ff.; 52, 11 ff.; 55, 12 ff. kaum zu entdecken. c) Dass auch diese Kapitel durch sprachliche Eigentümlichkeiten im Unterschiede von Kap. 40—48 einer-, 56—66 andererseits zusammengehalten werden, ist zwar nicht stark hervortretend, doch aber gewiss; von jenen unterscheiden sie sich durch das gleichmässige Fehlen einiger besonders charakteristischer Ausdrücke (vgl. d. Einl. i. d. Kap.), von diesen aber doch wieder durch eine weit grössere Verwandtschaft mit jenen vgl. besonders das יָסַר, אֶל הָיָרָא, יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, אָפֶס, הֶקְשִׁיב, פָּצַח, נִבְלַם, אֶל הָיָרָא, כְּמוֹ, יָחַד, יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, אָפֶס, הֶקְשִׁיב, פָּצַח, נִבְלַם, אֶל הָיָרָא etc. bei Gressmann S. 32—34. Somit halten wir uns für berechtigt, eine Untersuchung dieser Kapitel als eines Ganzen vorzunehmen, ohne damit im voraus behaupten zu wollen, dass dieselben gerade an ein und demselben Tage müssten veröffentlicht sein.

Wir möchten nun vorausschicken, dass auch bei dieser Untersuchung die Situation für uns eine im Unterschied von Serubb. S. 136—40 a priori wesentlich veränderte ist, seitdem wir soeben in § 1 nachgewiesen haben, dass Kap. 40—48 sicher in Babylon noch vor der Eroberung dieser Stadt entstanden sind. Da nämlich unser früheres Resultat dies war, dass Kap. 40—55 als ein Ganzes erst nach 515 veröffentlicht wären, so würde sich nun das schier Udenkbare ergeben, dass der Prophet mindestens 25 Jahre müsste geschwiegen haben, ehe er seinem Buche den zweiten Teil hinzufügte. Nun lag ja aber gerade das tiefste Motiv für jene unsere späte Datierung in Kap. 40 bis 48; wir meinten, dass hier auf Babylons Eroberung und die Ära des Cyrus als auf längst vergangene Fakta zurückgeblickt würde, wie viel sicherer also müssten Kap. 49—55 weit von denselben entfernt sein. Sobald nun jenes hingefallen, fehlt auch diesem das Fundament. Wir haben also jetzt die Pflicht, noch einmal ohne jedes Vorurteil die Frage aufzuwerfen: wann und wo sind Kap. 49—55 geschrieben? Diese Frage wird bekanntlich auch

ganz abgesehen von jener unserer Hypothese in neuerer Zeit sehr verschieden beantwortet.

Auszugehen ist bei dieser Untersuchung immer von den beiden Stellen, in denen unmittelbar auf den Standort des Verfassers angespielt wird, 52, 5 und 11. Indem ich dort das צה auf das Zion v. 1 zurückdeutete und auf dem Faktum basierte, dass mit dem Jahre 538 das babylonische Exil noch nicht als beendet angesehen sei, meinte ich, mich der sonst überwiegend ausgesprochenen Behauptung entziehen zu können, dass uns jener Vers nach Babylon führe und deutete ihn auf spätere Knechtschaft im eigenen Lande. König hat S. 974—77 das eingehend bestritten; und ich bin in der angenehmen Lage, ihm jetzt vollständig zustimmen zu können. Ich will davon absehen, dass er zwar auch hier eine Behauptung aufstellt, die sich sicher nicht wird aufrecht erhalten lassen, ich meine die perfektische Übersetzung von Sach. 1, 16, angesichts 2, 14! ebenso, dass er die schlagendste Parallele zu v. 4 f., die uns auf Babylon führt. Jer. 50, 17. übersehen hat. Genug, auch ich finde es jetzt unnatürlich, in dem Kontexte von v. 1—3 und 8 hier an etwas anderes als das babylonische Exil zu denken, und darf wohl zur Erklärung meiner früheren Auslegung auf die wesentlich anderen Prämissen verweisen, die ich von Kap. 40—48 her mitbrachte.

Es ist nun aber die Frage zu beantworten, ob die Verse 3—6 echt seien, was in neuerer Zeit mehrfach (von Duhm, Cheyne, Marti) bestritten ist. Ich halte die bis jetzt erbrachten Gründe für eine Streichung nicht für ausreichend. Duhm verweist zunächst auf die metrische Formlosigkeit. Indes, die bleibt überall ein fragliches Argument, da auch sonst verschiedene Höhenlagen der metrischen Form bei Deuterjesaja nachweisbar sind. Zweitens wird der schwerfällige Stil getadelt, aber das כה אמר ist auch sonst bei Deuterjesaja gehäuft, und es fragt sich, ob das zweite נאם יהוה nicht einfach zu streichen ist. Vor allem aber soll der Inhalt die Unechtheit beweisen: eine kurze Repetition aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unschuldig war. Aber α) gerade Deuterjesaja liebt geschichtliche Rückblicke, auch auf Israels Leid 42, 25; 43, 28; 51, 19 f. 23, wenn er auch in diesem Punkte sonst



nicht so dem geschichtlichen Faden folgt, doch vgl. 43, 18, und β) es ist nur ein Resultat falscher Deutung, wenn man hier die Aussage findet, Israel leide unschuldig; nur Gott, so wird in vortrefflicher Übereinstimmung mit 50, 1 b gesagt, hat von den Heidenvölkern nichts für den Verkauf seines Volkes bekommen. Endlich stösst Duhm sich an dem בְּיוֹם הַהוּא, aber das weist schon auf v. 7 f. hin. Kurzum, keins der geäusserten Bedenken gegen die Echtheit scheint mir zwingend zu sein, denn dass Deuterjesaja יֵשׁוּעַ nicht habe von Babylon sagen können, weil er anderswo gelebt, ist bei Duhm nur *petitio principii*, und ist von uns bereits durch § 1 widerlegt. Einen positiven Beleg für die Echtheit dürften wir aber in Jer. 50, 17 besitzen, wo offenkundig 52, 3 ff. schon im deuterjesajanischen Buche vorausgesetzt sind, einen Beleg wenigstens dann, wenn Jer. 50; 51, wie wir in Studie II hören werden, bereits 521/20 geschrieben sind.

Die zweite in Betracht kommende Stelle ist 52, 11. Dieselbe, allein genommen, würde allerdings gegen Aufenthalt des Verfassers in Babylon sprechen (vgl. die Übersicht über den Gebrauch des אֶשׁ bei König S. 977 f.). Aber, wenn man von 52, 5 herkommt, gestaltet sich die Frage so, ob das אֶשׁ nicht doch möglicherweise bei einem Aufenthalt des Verfassers daselbst seine Erklärung finde, und diese Frage muss bejaht werden. Man kann nämlich, wie König etc. es thun, den Vers als Wort des v. 7 f. genannten Friedensboten oder der Wächter Zions verstehen, die nach Babel hinrufen. Man wird dagegen auch nicht anführen dürfen, dass doch die Friedensboten selbst Vorläufer des Zuges seien und derselbe also v. 7 f. schon in Bewegung sein müsse; denn auch 40, 9 f. findet sich die Vorstellung, dass jene schon ihre Heilrufe erschallen lassen, ehe sich das Gros des Zuges in Bewegung gesetzt hat. Ein anderes kleines Bedenken freilich bleibt noch; der begründende Satz v. 12 ist wieder Rede des Propheten selbst, und darf man von diesem den v. 11 isolieren? Ich glaube doch bei der Lebhaftigkeit der deuterjesajanischen Rede die Frage bejahen zu dürfen vgl. 49, 9—11. Wer aber könnte überhaupt in Abrede stellen, dass sich der Prophet in v. 7—10 so lebhaft selbst nach Jerusalem hätte versetzen können, wo das messianische Heil erscheinen soll, dass er nun

von da aus selbst den Ruf v. 11 f. an seine Volksgenossen ergehen lässt vgl. unsere Erklärung zu 45, 19 in § 1 und 40, 9 f. Erwähnen möchte ich endlich noch, dass nicht die Möglichkeit ausgeschlossen ist, das מִשְׁכָּן beziehe sich auf den besonderen Ort der jüdischen Kolonie in Babylon vgl. Ez. 1, 1, während der Prophet auch in Kap. 40–48 den Eindruck macht, mehr mitten im babylonischen Getriebe, etwa in der Nähe des Hofes zu leben.

Man sieht, 52, 5 und 11 lassen uns nicht zu einem ganz sicheren Schlusse bezüglich des Standortes kommen, obwohl ein stärkeres Gewicht durch 52, 5 für babylonischen Aufenthalt spricht. Wir suchen deswegen nun zu bestimmteren Schlüssen zu kommen, indem wir mit der Frage nach dem Standort die nach der Zeit des Verfassers verbinden, und formulieren diese gleich so: liegt die erste Rückkehr der Juden aus dem Exil noch vor oder bereits hinter dem Verfasser? Da muss allerdings gleich vorausgeschickt werden, dass, wie uns auch unsere Studie II lehren wird, die traditionellen Anschauungen von jener beträchtlich korrigiert werden müssen, dass eine Heimkehr fast des ganzen Volkes, wie man früher wohl annahm, im Jahre 538 überhaupt nicht stattgefunden hat, dass vielmehr für einen grossen Teil des Volkes das Exil noch Jahrzehnte länger währte. Immerhin wird sich uns dort ergeben, dass wenigstens ein Anfang mit den Zügen in die Heimat schon unter Cyrus gemacht ist, und es fragt sich nun, ob Kap. 49–55 diesen schon voraussetzen.

Da sind es nun (abgesehen von 52, 11 f.) zwei Verse, denen ich schon im Serubb. eine Beweiskraft in dieser Frage zuerkannt hatte, derselben aber dann eine andere Wendung gebend. Es sind 55, 12 f. Es lässt sich nicht leugnen, dass hier dasselbe Subjekt wie 55, 9 und da wieder dasselbe wie 55, 6 angeredet wird, d. h. aber das Volk als ein Ganzes, und dass mithin diesem erst der Auszug aus dem Exil verheissen wird, also noch keine grössere Rückkehr stattgefunden hat. Der Stringenz dieser Schlussfolgerung entging ich im Serubb. dadurch, dass ich annahm, hier läge ein mit בִּי eingeführtes babylonisches Citat vor. Widerlegt hat König S. 983 diese Möglichkeit allerdings nicht, anderseits ist aber auch eine Inhaltsangabe des דְּבָרֵי nicht, wie

ich früher meinte, nötig; derselbe ergibt sich aus dem Zusammenhang vgl. 40, 8. Da wir nun aber in § 1 gefunden haben, dass im deuterocesajanischen Buche zwar alte Cyrusweissagungen, aber keine Citate von Heimkehrsprüchen vorliegen, so werden wir jetzt diese Annahme aufgeben müssen zu gunsten der näherliegenden, dass das  $\gamma$  einfach kausal sei.

Ist aber erst einmal an dieser einen Stelle sicher, dass das Volk als Ganzes noch im Exile weilt, so erscheint nun plötzlich auch eine Reihe anderer in einem ganz anderen Lichte. Dann erinnert uns 55, 1 ff. doch an 41, 17 ff., auch Ez. 12, 18 und kann an Exilierte gerichtet sein; dann vermuten wir, dass nach 55, 3 ff. die Neuaufrichtung des jüdischen Gemeinwesens noch aussteht. Dann sehen wir, dass 54, 1 ff. zwar Jerusalems Neubevölkerung unmittelbar bevorsteht, aber doch ein realer Anfang damit noch nicht gemacht ist v. 1. 7, dass Zion erst erbaut werden soll v. 11 ff. Dann werden wir 52, 1—3. 9 am natürlichsten auf das ins Exil verkaufte Volk einerseits, auf das durch die Babylonier zerstörte Jerusalem anderseits deuten und v. 11. 12 auf die erhoffte Heimkehr des ganzen Volkes beziehen. Dann finden wir in 51, 3 abermals einen Hinweis auf das noch in Trümmern liegende Jerusalem, in v. 9 ff. einen Appell an die göttliche Allmacht zu helfen wie beim ägyptischen Exodus. Dann ist nach 50, 1 das Volk gegenwärtig noch von seinem Heimatsboden, der Stätte seiner Ehe mit Gott (vgl. Hos. 1—3) getrennt. Dann endlich steht die Heimkehr durch die Wüste und der Aufbau Jerusalems 49, 11—23 noch aus wie 40, 1 ff., dann sind die Israeliten noch nach 49, 9 Gefesselte, d. i. Exilierte (vgl. König S. 947—49).

Die wenigen Stellen, in denen ich eine Anspielung auf tatsächlich schon zurückgewanderte Exilierte glaubte finden zu können 49, 17; 50, 2; 52, 1—6; 55, 3—5 erklärte ich mithin auch nur, beherrscht von einer falschen Voraussetzung. Wenn diese beweiskräftig sein sollten, hätte an den anderen Stellen 51, 11; 52, 11 ff.; 55, 12 f. unbedingt deutlich gesagt sein müssen, dass es sich hier um einen Rest, um das erste Mal Zurückgebliebene handle. Die allgemeine, nicht spezielle Bezeichnung der Feinde aber 49, 17; 51, 7. 12. 23; 54, 14—17, auf die ich

weiter verwies, bliebe nach dem Exil gerade so merkwürdig und hat in den nunmehr als babylonisch erkannten Stellen 41, 11 f. 14 ff.; 42, 13 etc. ihre Parallelen; an der letzten jener Stellen handelt es sich ausserdem um die Zukunftsfeinde schlechthin. Endlich sei noch auf ein allgemeines Argument aufmerksam gemacht, welches übrigens auch König übersehen hat: gerade die Allgemeinheit der Schilderung, die Deuterocesaja in Kap. 49—55 von Zions Zukunft entwirft, das vollständige Fehlen wirklich lokaler und konkreter Züge in den Bildern, spricht dagegen, dass er in Jerusalem war. In diesem Falle hätten sich sicher auch ihm konkrete Fragen, Sorgen und Bedürfnisse aufgedrängt, wie dem Verfasser von 56—66 oder Sach. 1—8. Kurzum, wenn die babylonische Entstehung der Kap. 49—55 auch nicht so sicher nachzuweisen ist wie die von Kap. 40—48, so ist sie doch die nächstliegende Annahme. Denn das bleibt, obwohl wir eine deutliche Bezeichnung des Standortes ausser 52, 5 nicht haben, doch immer das Wahrscheinlichste, dass der, der unausgesetzt zu den Exilierten spricht, der alle ihre Sorgen und Gedanken kennt vgl. 50, 1 ff.; 55, 1 ff. etc., selbst unter ihnen lebt, zumal wenn wir in § 1 evident gefunden haben, dass derselbe in Babylon gewelt hat.

Aber sind wir denn nun angesichts aller soeben genannten Stellen im Serubb. einfach blind gewesen? Und wie ist es denn nur möglich, dass trotz derselben Forscher wie Künen und Wildeboer auf den Gedanken gekommen sind, Kap. 50; 51; 54; 55, Cornill und Kittel sogar, der ganze Abschnitt Kap. 49—55 sei von Deuterocesaja erst in Jerusalem seinem älteren Buche hinzugefügt? Nach Königs Darstellung muss diese ganze Auffassung geradezu als thöricht erscheinen; die eigentliche und tiefste Schwierigkeit aber, die seiner eigenen Meinung entgegensteht, berührt er nur flüchtig und trägt nichts zu einer positiven Hebung derselben bei. Es ist kurz gesagt diese, dass man bei den bisherigen Anschauungen von den Erlebnissen der Juden in Babylon schlechterdings keine Zeitsphäre aufweisen konnte, in der eine Entstehung von Kap. 49—55 denkbar wäre. Indem ich jetzt jenen Argumenten für babylonische Abfassung derselben eine stärkere Beweiskraft als den aus diesem Missstande sich er-

gebenden verschiedenen Bedenken zuerkenne, hoffe ich, dass es mir gerade nun gelingen wird, etwas zur Hebung der Schwierigkeiten beizutragen. m. a. W., dass auch hier aus meinem damaligen Irrtum eine positive Förderung des Problems erwachsen werde.

Ich citiere nun zunächst aus Serubb. noch einmal die Sätze, in denen ich jene Schwierigkeiten formulierte. S. 115 sagte ich: „Ein zweites Präjudiz gegen die Entstehung des Ganzen oder wenigstens der Kap. 40—55 in Babylon ist folgendes. Man müsste in diesem Falle erwarten, dass die Verheissungen vom Falle Babels, von Rückkehr etc. um so bestimmter würden, je mehr man sich dem Ende nähert, weil ja immer sicherer die Aussicht auf Freiheit und Erlösung damit wurde. Aber gerade im Gegenteil. in Kap. 48 hören wir von Koresch und einer Eroberung Babels zum letztenmale. Dann tritt die Verkündigung einer Befreiung aus dem Exile ganz zurück.“ Dem fügte ich S. 137 hinzu: „Wir beginnen mit dem, was schon Künen und später besonders Cornill behauptet, dass der Standort des Verfassers von Kap. 49—55 überall Jerusalem ist, nicht Babel.“ Endlich machten wir, ebenfalls besonders im Anschluss an Künen, S. 138 f. darauf aufmerksam, dass vor allem in Kap. 50; 54; 55 sich nichts von der einen grossen Frage bzw. Sorge finde, die vor 538 aller Sinnen und Gedanken in Anspruch nehmen musste.

Wenn König nun meint, diese Schwierigkeiten, die auch seiner Auffassung entgegenstehen, mit Leichtigkeit gehoben zu haben, so irrt er. Hören wir, wie er sich hilft. S. 951 will er die Behauptung, dass über Cyrus und über die Eroberung Babylons nur bis 48, 14 f. gesprochen werde, nicht positiv bestreiten, spricht aber doch die Vermutung aus, dass 55, 11 b ohne jenen ausdrücklich zu nennen, noch einmal von ihm handle vgl. 48, 14 b. Ob nun hier wirklich „mein Wort“ oder ein „er“ Subjekt sei, darüber werden wir in Kap. V noch einmal handeln. Sicher aber ist, wie schon im Anfang dieses Kapitels betont, dass in letzterem Falle nur der Ebed von 53, 10 b (vgl. 42, 19. 21) Subjekt sein kann. Denn es ist eine pure Unmöglichkeit, dass sich dies „er“ über jene Stelle und 7 Kapitel hinweg auf den in diesem neu veröffentlichten Buchteil überhaupt noch nicht er-



wählten Cyrus beziehe. Von diesem Vorschlage Königs wird definitiv abzusehen sein.

Was führt er weiter an? „Ja, um noch ein von Sellin S. 115 urgiertes Moment zu berühren, nur eine ganz natürliche Art der Darstellung kann darin gefunden werden, dass in Kap. 40—48 die Berufung des Cyrus und die Niederwerfung der Tyrannin Babylon in den Vordergrund trat, aber dann die Besiegung Babylons vorausgesetzt und vielleicht nur noch einmal in 55, 11 b auf die durch Cyrus vermittelte Gottesthat zurückgeblickt wurde, dagegen nun der Zielpunkt der Zurückkehrenden, die alte Heimat der Exulanten sich in den Vordergrund der prophetischen Aussagen drängte“ u. s. w. S. 953. Das wäre also „eine ganz natürliche Art der Darstellung“? Ich liesse mir allenfalls dieselbe gefallen, wenn Kap. 40—55 als ein Buch veröffentlicht wären, dann läge ja die Möglichkeit vor, sich bei der Erklärung zu beruhigen, Deuterocesaja wechsele einfach von Kap. 48 an das Thema und habe eben zuvor genügend gesagt, was mit Cyrus und Babel sich ereignen würde. Rätselhaft bliebe auch dann freilich das Phlegma in Bezug auf diese Punkte im zweiten Teile bei einem Manne, der sonst so beweglich ist und gerade immer zu seinen einmal ausgesprochenen Gedanken wieder zurückkehrt.

Nun aber stimmt ja König mit uns durchaus darin überein, dass er Kap. 40—48 für einen gesondert entstandenen Cyklus von Ansprachen hält (S. 940). Das bedeutet aber doch, dass Kap. 49—55 später als Kap. 40—48 entstanden und zunächst gesondert, wenn auch nicht publiziert, so doch niedergeschrieben sind. Dann aber wird mir jene Erklärung Königs rätselhaft. Dann sollte, während inzwischen die Operationen des Cyrus vorgeschritten waren, während die Situation immer kritischer, die Konjekturen, was nun wohl mit Babylon würde, immer lebhafter wurden, Deuterocesaja, der Kap. 40—48 ein so reges politisches Interesse bekundet, plötzlich thun, als ob das alles nicht da wäre? Dann sollte er sich in Gedanken in seinem Jerusalem festgesetzt und sich um das Wachsen der neuen Gemeinde bekümmert haben, während dieselbe noch nicht einmal die auch von ihm nach 45, 13 erwartete Grundlage ihrer Neuexistenz, den Freibrief seitens des Cyrus besass? Dass er es vermöchte, sich sehr

lebhaft in die Zukunft zu versetzen, hat er ja auch im ersten Teile seines Buches Kap. 40, 1 ff.; 45, 14 ff. bewiesen. Aber diese zeigen auch, wie er von da aus doch immer auf die Nöte der Gegenwart und die sie bewegenden Fragen zurückkommt. Allerdings hat uns König nicht genau angegeben, wann er sich Kap. 49—55 entstanden denkt. Aber, ob man nun annimmt, dass die Eroberung Babylons noch vor dem Verfasser liege, oder dass sie soeben vollzogen sei und nur noch das Freiheitsedikt ausstehe, immer bleibt bestehen, dass Deuterijosaja von der Haupt- und Generalfrage, die das ganze Volk damals bewegen musste, in diesen Kapiteln keine Notiz genommen, sondern sich mit ferner liegenden Sorgen abgequält hätte.

Gerne gebe ich zu, dass ich Serubb. S. 115 einen nicht ganz korrekten oder wenigstens missverständlichen Ausdruck gebraucht habe, indem ich sagte: „Dann tritt die Verkündigung von der Befreiung Israels ganz zurück.“ Ich hätte sagen sollen: von den politischen Massnahmen, durch die Gott die Befreiung vermittelt. König weist nun in behaglicher Breite jene meine Behauptung S. 947 f., 953 zurück, ohne aber zu merken, dass die Schwierigkeit trotzdem bestehen bleibt. Denn freilich hatte, um das nochmals zu betonen, auch schon der erste Teil die Befreiung Israels als einen schlechthinnigen göttlichen Gnadentat hingestellt 40, 1 ff.; 48, 20 b; aber welchen breiten Raum nehmen daneben die konkreten politischen Mittel ein, deren er sich zu seinem Zwecke bedient. Und gerade von diesen schweigt in Kap. 49—55 alles, obwohl sie sich um so mehr mit denselben hätten beschäftigen müssen, wenn sie unmittelbar vor der Eroberung Babels oder dem Cyrusedikt geschrieben wären. Wie erklärt sich das? Hierauf hat König keine Antwort gegeben.

Doch sehen wir nun von ihm ab, die Wurzel des Fehlers ist eine allgemeine, sie findet sich nicht nur bei denen, die Kap. 49—55 als vor dem Falle Babels geschrieben ansehen, sie ist schliesslich auch der letzte Anlass jener falschen Datierung seitens Kühnens, Cornills u. s. w., ja unserer eigenen früheren gewesen. Die tiefste Wurzel muss in falschen Anschauungen über die Situation der Juden nach Babels Fall, ja auch noch nach dem Freiheitsedikt des Cyrus stecken. Denn können wir uns

jetzt auf der einen Seite nicht mehr dem Eindruck verschliessen, dass Kap. 49—55 noch vor einer erstmaligen grossen Heimkehr aus Babylon geschrieben sind, haben wir aber anderseits soeben schon angedeutet, dass es geradezu unnatürlich ist, diese Kapitel aus der Zeit vor Babels Fall abzuleiten, so taucht nun gebieterisch die Frage auf, ob dann nicht eine Entstehung nach diesem in Babylon möglich ist.

Die frühere Anschauung von den Ereignissen des Jahres 538 war die chronistische, dass dies einen totalen Umschwung in der Lage der exilierten Juden müsste herbeigeführt haben. Babylon, ihre Todfeindin, lag nun gedemütigt am Boden, das Weltreich war zertrümmert, alle Gefangenen konnten triumphierend aufatmen. Und ihren Hoffnungen folgte bald die Erfüllung, Cyrus gab sich thatsächlich als einen Volksbeglucker, er erliess das Freiheitsdekret für alle Exilierten. Von diesem machten natürlich in erster Linie die Juden Gebrauch; bis auf einen kleinen verweltlichten und gottlosen Teil kehrten dieselben 538/37 dankend und jubelnd in die alte Heimat zurück. Vgl. Esra 1—3.

Bei dieser Vorstellung war allerdings kein Raum für babylonische Abfassung der Kap. 49—55 nach dem Falle Babels; es hätte dann doch über diesen und vollends über das Freiheitsedikt triumphiert werden müssen; das Schweigen wäre mehr als rätselhaft. Man verstand auch nicht, dass immer noch Klagen über Bedrückungen und Feinde sich finden konnten.

Nun ist aber jene Vorstellung in den letzten Jahren in manchen Punkten beträchtlich berichtigt worden, nur beachtet man das nicht genug bei der Behandlung des deuterocesajanischen Problems. Die Nabunaidchronik wie der Cyruscyliner zeigen, dass von einem gewaltsamen Niederwerfen Babylons gar nicht die Rede sein kann, dass die Stadt, wahrscheinlich beeinflusst durch die Priesterschaft, freiwillig dem persischen Feldherrn Gobryas die Thore geöffnet hat. Nabunaid wurde gefangen genommen, soll aber auch freundlich behandelt sein. Alles andere blieb vorläufig beim alten, die Hoffnung Deuterocesajas (Kap. 46; 47) hatte getäuscht. Nach vier Monaten kam Cyrus selbst. Die Nabunaidchronik erzählt: „Die Harini waren vor ihm schwarz (d. h. die Strassen trauerten, solange man über seine Absichten

noch nicht klar war?), Frieden gab er der Stadt. Cyrus verkündete Frieden dem gesamten Babylon“ etc. Seine erste Sorge ist die Zurückführung der von Nabunaid nach Babylon gebrachten Götterbilder und die Weiterführung der babylonischen Kulte. Und auf dem Cyruscyylinder heisst es: „Als ich in — von Babylon wohlbehalten meinen Einzug gehalten, bezog ich in Lust und Freude den Königspalast. — — An diesem Tage breiteten sich meine weit ausgedehnten Heere in Babylon in Frieden aus; die Gesamtheit der Bewohner von Sumir und Akkad liess ich keinen Widersacher haben, in Babylon und allen seinen Städten war ich in Frieden um sie besorgt“ etc. Auch hier folgen dann die Massnahmen, die er getroffen, um die Götter und die Gefangenen anderer Städte zurückzuführen. Zum Schlusse aber, das muss noch besonders betont werden, bekennt er sich zu Marduk als dem Leiter seiner ganzen Aktion, zu Bel und Nebo. Mag das auch auf Rechnung des Umstandes geschrieben werden, dass diese Inschrift seitens der babylonischen Priesterschaft konzipiert wurde, sicher hat doch Cyrus sich zu den babylonischen Göttern freundlich gestellt und ihnen die nach seinem Dafürhalten schuldi- ge Ehrerbietung bewiesen. So hatte auch in diesem Punkte die Erwartung Deuterocesajas (45, 1 ff.) vollständig getäuscht: der Liebling und Gesalbte Jahwes beugte sich vor Marduk. Können wir uns also wundern, wenn mit schrillum Klang plötzlich auch diese Saite der Lyra Deuterocesajas gerissen ist?

Manche Forscher sind in neuerer Zeit nun noch weiter gegangen und haben behauptet, Cyrus habe den exilierten Juden überhaupt nicht die Heimkehr gestattet. Das wird sich uns in Studie II als ein unberechtigter Skeptizismus gegen Esra 1—6 ergeben; denselben Respekt, den Cyrus den Göttern von Agani, Abunnak, Jamnan u. s. w. erwies, wird er, obwohl auf dem Cyruscyylinder nichts davon steht, auch dem von Jerusalem erwiesen haben; er wusste, dass er damit sein Regiment am besten befestigte. Aber auch wenn dies, das beste Los hatte doch eigentlich Babylon selbst gezogen; zwar war es nun eine Provinz des Perserreichs geworden, erhielt in Gobryas einen persischen Statthalter, aber die Verwaltung im Innern wird kaum dadurch, besonders zuerst, stark berührt sein. Machten sich die

Gefangenen nicht sofort aus dem Staube, so werden die alten Quälereien so ziemlich in der alten Weise ihren Fortgang haben nehmen können, denn an dem materiellen und sozialen Besitzstande der Babylonier war schlechterdings nichts geändert. Winckler sagt (Geschichte Babyloniens S. 319) mit vollem Rechte: „Da die Achämeniden ihren Provinzen volle Freiheit in der Entwicklung und Pflege ihrer nationalen Eigentümlichkeiten liessen, so konnte in der Masse der Bevölkerung das Gefühl des Unterdrücktseins auch nicht mehr aufkommen als früher, und die späteren Empörungsversuche des unruhigen Babylons blieben daher meist auf ein enges Gebiet beschränkt.“ Schliesslich mag auch noch erwähnt werden, dass der bald darauf von Cyrus zum Könige von Babel ernannte Kambyses allem Anscheine nach eine kräftige Willkürherrschaft daselbst etabliert und manche der humanen Anordnungen seines Vaters wieder rückgängig gemacht hat (vgl. Winckler, *Altor. Forsch.* II 1. S. 208; Peiser, *Studien z. orient. Altertumskunde* S. 5).

Kurzum, nicht nur die Eroberung Babylons, sondern auch das Edikt des Cyrus konnten zwar die Juden in etwas aufatmen lassen, bedeuteten aber zugleich für dieselben auch die bittersten Enttäuschungen. Das wenige, was diese Ereignisse ihnen brachten, wurde allen anderen Gefangenen in mindestens gleicher Weise zu teil; von all den speziellen grossen Erwartungen traf so gut wie nichts ein. Marduk triumphierte weiter, die Babylonier behielten ihre Schätze, die anderen Völker kehrten in ihre Heimat zurück, schlossen sich nicht anbetend Israel an, sondern wandten ihm den Rücken.

Wird da der grössere Teil des Volkes sogleich von der Erlaubnis heimzukehren Gebrauch gemacht haben? Schon im ersten Teil des Buches finden wir Andeutungen, aus denen wir sehen, dass zwei Kreise a priori dem abgeneigt waren. Das waren zunächst die, die überhaupt babylonisches Wesen und Götzendienst lieb gewonnen hatten, die von einer Erlösung und Rückkehr gar nichts wissen wollten, sich blind und taub, apathisch in ihr Schicksal ergeben hatten, die nur noch Namenjuden waren 46, 8. 12; 48, 1—7 etc. Das waren aber zum anderen die streng Orthodoxen, denen diese Art der Rettung, wie sie Deutero-



jesaja zuvor verkündete, von vornherein unsympathisch war; sie wollten nicht, dass Gott sich eines heidnischen Werkzeuges bedienen müsste, um sie zu retten 45, 10. Und alle Beteuerungen Deuterojesajas ihnen gegenüber, dieser König sei der Gesalbte Jahwes, längst von ihm gesehen, dafür auch ihn anrufend, sie hatten sich nun als grosse Illusion erwiesen. Dazu kommt nun aber noch der Kreis Deuterojesajas selbst, die Frommen, sehnüchtig nach der Heimat Verlangenden, ihnen hatten die historischen Ereignisse die allerstärkste Enttäuschung gebracht. Bei ihnen konnte das Bessere der Feind des Guten werden. Sie warteten auf das Offenbarwerden des Armes Jahwes, auf das Sichniederwerfen von Königen und Völkern vor ihnen, auf den wunderbaren Wüstenweg und Exodus, da Gott selbst sie heimführen würde, aber nichts von alledem kam; und in dem Warten darauf konnten sie Zeit und Gelegenheit zu einer Heimkehr, wie sie in der nüchternen Wirklichkeit möglich war, versäumen. Wenn wir also auch noch ganz von den praktischen Schwierigkeiten, die sich der Heimkehr eines ganzen Volkes überall entgegenstellten, den langen Vorbereitungen und Verhandlungen, die dazu erforderlich waren, absehen, gewinnen wir nicht schon so genügend Zeit und Veranlassung, zwischen dem Falle Babels und der eventuellen Heimkehr, um in diesem Zeitraum die Entstehung von Kap. 49—55 möglich erscheinen zu lassen?

Doch gehen wir nun von diesen allgemeinen Erörterungen, deren Richtigkeit wir in Studie II an der ferneren jüdischen Geschichte weiter zu erproben haben werden, zu dem Buche selbst über und prüfen, ob es etwa wirklich in diesem Zeitraum kann geschrieben sein. Die Frage, die wir da zunächst zu beantworten haben, lautet, ob in Kap. 49—55 irgend etwas konkret darauf führt, dass Babylon noch nicht erobert sei.

Dillmann, der diese Kapitel in die letzte Zeit vor dem Angriff des Cyrus auf Babylon verweist (dagegen hat Kittel sie in der Neuauflage S. 423 f. mit Recht hinter den Fall der Weltstadt verlegt, freilich wieder mit Unrecht, wie wir sahen, nach Jerusalem), gibt zu, dass die Nichterwähnung Babels dieser Ansetzung nicht günstig sei, aber er meint, 51, 13; 52, 5 bewiesen, dass der chaldäische Zwang noch nicht beseitigt sei. Nun spricht

aber 51, 13 eher gerade für das Gegenteil. Denn wenn hier der „Dränger“ der Babylonier ist, was zwar nicht dasteht, aber wahrscheinlich ist, so führt die Schlussfrage „wo ist nun der Grimm des Drängers?“ gerade darauf, dass jenem bereits die eigentliche Macht, die politische Oberhoheit genommen ist. Ein צַדִּיק v. 14 aber, ein in den Block Geschlossener, Gefangener blieb Israel (falls sich dieser V. überhaupt auf Israel bezieht, worüber in Kap. V), solange es noch im Exil weilte vgl. 49, 9. 52, 5 aber ist überhaupt nur mit Vorsicht zu verwenden, weil Text und Übersetzung von v. 5 b α nicht feststehen, aber auf jeden Fall ist festzuhalten: α) eine Knechtung Israels und Verspottung seines Gottes seitens der Babylonier blieb nach den soeben dargelegten dortigen Verhältnissen auch nach der Eroberung Babylons sehr wohl möglich. β) Gerade hier hätte diese als Strafe erwähnt werden müssen, wenn sie noch ausstand. Es wird aber ohne weiteres von der Herausführung Israels gesprochen und nur betont, dass die babylonischen Herren kein Lösegeld für ihre bisherigen Sklaven erhalten werden. Es ist also jetzt der Moment eingetroffen, der 43, 3; 45, 13 erwartet wurde, nur hat er sich in der Wirklichkeit ganz anders gestaltet. Dasselbe, was von 52, 5, gilt von zwei Stellen, die Dillmann nicht angeführt hat, von 51, 7 f. und 23. Würde der Prophet so allgemein haben schreiben können, wenn er erwartete, dass die nächsten Wochen die Zerstörung Babylons bringen würden?

Wie aber steht es endlich mit 49, 24—26? Die Stelle ist sehr schwierig und verschieden gedeutet. Es ist besonders umstritten, wie die Frage von v. 24 zu verstehen sei. Dillmann meint, dieselbe erwarte die Antwort „nein“ und beziehe sich auf Gott; sie solle dem an v. 22 f. sich knüpfenden Einwand begegnen, ob denn auch die Könige und Völker sich so willig beugen würden: Gott lässt sich seine Beute nicht nehmen, wenn sie auch menschlichen Helden genommen wird. Indes dieser Deutung widerspricht einmal, dass doch nicht so ohne weiteres Gott als גִּבּוֹר und nun gar als צַדִּיק schlechthin von Deuterijosaja bezeichnet werden kann, so gewiss er beides auch nach ihm ist, und zweitens, dass daneben in v. 25 dann das גִּבּוֹר sich nicht plötzlich auf einen menschlichen Helden beziehen kann. Die

zweite und verbreitetste Deutung ist die, v. 24 sei eine kleinmütige Zweifelsfrage der Israeliten, ob wirklich dem Chaldäer seine Beute (Israel) abgenommen werden könnte, worauf v. 25 antwortet: ja, denn Gott führt dessen Sache. Diese Deutung hat vor jener schon den Kontext voraus, wir befinden uns gerade im Zusammenhang der kleinmütigen Zweifel und Fragen vgl. 49, 14; 50, 1. Indes sie hat gegen sich, dass schlechterdings der Chaldäer nicht ein „Gerechter“, aber, auch wenn man dies in עֲדָרָא ändern wollte, in den letzten Wochen des selbständigen Bestandes Babylons nicht mehr als ein „Held“ bezeichnet werden konnte; dazu kannte Deuterocesaja die Verhältnisse zu gut vgl. 47, 14; Jer. 51, 30.

Es bleibt nach meinem Dafürhalten nur die früher von Hitzig vertretene Deutung übrig, beides auf den Cyrus zu deuten, der damit als Sieger (vgl. 41, 2) und Held (45, 5) bezeichnet wird. Freilich, damit stehen wir noch nicht am Ende der Schwierigkeiten; dann entsteht die Frage, worauf sich עֲדָרָא und עֲדָרָא beziehen. Hitzig dachte an Beute schlechthin. Das ist doch wohl ausgeschlossen, der erste Ausdruck zielt offenkundig auf Kriegsgefangene und in Parallele dazu wird auch der zweite auf ein erbeutetes Volk gehen vgl. das עֲדָרָא 52, 2. 5. Dann aber lautet die Frage: sind dies die Babylonier oder die Israeliten? Jenes ist die gewöhnliche Deutung, man verweist dafür auf v. 26: Gott lässt die Babylonier nicht aus den Händen, nimmt sie dem Cyrus wieder ab. Aber eben so gewiss ist doch, dass v. 25 b, zumal wenn man mit LXX עֲדָרָא liest, die zweite Deutung näher liegt; und sollten daher nicht jene beiden in den beiden Ausdrücken von v. 24 und 25 a zugleich gemeint sein, wonach dann in v. 25 b und 26 der Begriff in seine beiden Bestandteile zerlegt wird? So ergibt sich folgender Sinn: Israel fragt verzagt: können denn dem Sieger (Cyrus) die Gefangenen (Babylonier und Israeliten) abgenommen werden? Gott antwortet: mag immerhin Gefangenschaft des Siegers abgenommen werden (das wollen wir auf sich beruhen lassen), jedenfalls deine (Israels) Sache führe ich und deine Söhne rette ich und lasse deine Plager (die Babylonier) ihr Fleisch fressen etc. Für die Entstehung eines derartigen Wortes liessen sich aber zwei Situa-

tionen heranziehen. Entweder kämen die 4 Monate in Betracht, während derer Babylon schon von Gobryas erobert war, diese Eroberung aber bereits ein ganz anderes Gepräge trug, als Israel erwartet hatte, in denen man vor allem schon anfang, den Cyrus bedenklicher anzusehen, nicht mehr wusste, was man von ihm zu erwarten hätte. Oder man müsste an einen Zeitpunkt denken, in dem Cyrus selbst schon seit längerem in Babylon weilte, sich aber zu den Juden anders stellte, als man gehofft hatte.

Es ist bedauerlich, dass diese Stelle, die wahrscheinlich einen ganz konkreten Hinweis auf damalige Zeitverhältnisse enthält, nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu deuten ist. Doch behalten wir unsere Erklärung und die sich dabei ergebenden zwei Möglichkeiten der Entstehungszeit für künftige Schlüsse im Auge. Der Wert der Stelle in dieser Richtung verschwindet allerdings, wenn man mit Marti v. 24 für eine Glosse zu v. 25 hält. Dann enthält dieser einfach den allgemeinen Gedanken, dass Jahwes Macht die des mächtigsten Helden übertrifft, weswegen ihm die exilierten Juden nicht entrissen werden könnten vgl. 42, 13 f. Aber ich vermag beim besten Willen nicht einzusehen, wie dann jene unsinnige Glosse entstehen konnte und gerade diese Form der Rede und Gegenrede ist Kap. 49—51 eigentümlich. Auf keinen Fall kann man aus der Stelle schliessen, dass die babylonische Selbständigkeit noch währt. Denn gerade, wenn sie noch bestünde, würde v. 26 kurz vor der Eroberung Babels ganz anders lauten, als er lautet. Diese Äusserung rachsüchtiger Stimmung, die doch keine konkrete Lösung mehr weiss, klingt anders als die triumphierende Gewissheit von 41, 15; 42, 13 f.; 43, 3; 46, 1; 47, 1—15, sie ist das Resultat getäuschter Erwartung.

Dem Hinweis auf einzelne Stellen hat Dillmann S. 364 die Erwägung angeknüpft, der hohe Flug der Zukunftserwartungen Kap. 49; 54 spreche für eine Zeit, wo noch nicht durch den Fall Babels die mit der wirklichen Erfahrung notwendig verbundene Ernüchterung eingetreten war. Es ist zunächst erfreulich, dass Dillmann nicht den gegenteiligen Grund ausgesprochen hat; wäre Babel erobert, so hätte das erwähnt werden müssen; denn wir haben gesehen, dass nur zu viel Grund vorlag, von der Er-

oberung zu schweigen, war sie doch überhaupt keine wirkliche Eroberung im Sinne der Israeliten. Was aber jenen Grund Dillmanns anbetrifft, so verwechselt er doch wohl Volkesstimmung und prophetische Begeisterung. Der Glaube eines Propheten, dem wir das unsterbliche Wort 40, 29 f. verdanken, hätte wohl noch stärkere Enttäuschungen überwunden als diese, und klingen nicht alle diese Kapitel wie ein gewaltiges Dennoch vgl. 49, 25 f.; 50, 2; 51, 9 f.; 54, 10 und bes. 55, 8 f. 11. Wie es aber im Volke aussah, dass dasselbe thatsächlich ernüchtert war, zeigen uns doch 49, 14; 50, 1 f. 11; 51, 12. 13 zur Genüge.

Und nun erinnern wir noch einmal an die schon oben berührten Momente: die Hauptsorge aller dieser Kapitel ist die: wird Jerusalem auch genügend bevölkert sein? Wie konnte diese den Propheten beschäftigen, bevor der Zwingherr seiner Macht beraubt war! Hier ist das *argumentum e silentio* von zwingender Kraft: so natürlich es ist, dass der Prophet auf die schon vollzogene Eroberung Babels keinerlei Bezug nahm, weil sie vollständig anders geworden, als er erwartet hatte, weil in der Hauptsache alles beim alten geblieben war, so unnatürlich wäre es, wenn er unmittelbar vor ihr stehend mit allen seinen Hoffnungen und Erwartungen sie mit keinem Worte berührt hätte. Der Buchteil, das ist unser erstes sicheres Resultat, ist nach der Einnahme Babels geschrieben.

Können wir nun die Entstehungszeit noch näher nachweisen, d. h. die eine Frage beantworten, ob die Kapitel vor oder nach dem sogen. Cyrusedikt geschrieben sind? Freilich müssen wir da zunächst konstatieren, dass wir mit einem Begriffe operieren, der zwar besonders nach der Entzifferung des Cyruscyllinders sich als ein auf guter historischer Basis stehender erwiesen hat, der uns aber doch in seinen Einzelheiten noch wenig bekannt ist. Faktum ist, dass Cyrus gefangenen Völkern und ihren Göttern gestattet hat, in die Heimat zurückzukehren. Es ist nun aber die gegenwärtig nach meinem Dafürhalten einfach noch nicht definitiv zu beantwortende Frage, ob dies mittels eines Generalerlasses oder mittels mehrerer auf einander folgender spezieller Erlässe geschehen sei. Mit beiden Möglichkeiten wird man noch zu rechnen haben.



Die erstere, augenblicklich wohl noch zumeist bevorzugte und mit Cyruscyylinder 32 auch wohl vereinbare zwingt uns zu der Annahme, dass die Juden wie vielleicht auch andere kleine Stämme, wohl in jenen Generalerlass mit eingeschlossen waren, aber auf dem Cylinder zufällig nicht erwähnt werden. Fassen wir zunächst diese Möglichkeit ins Auge und stellen die Frage: scheinen dann Jes. 50—55 vor oder nach dem Erlass geschrieben zu sein? Wenn wir auch in Bezug auf sie nicht zu einem ganz sicheren Resultate gelangen können, so glaube ich doch für das letztere als das weitaus Wahrscheinlichere eintreten zu können. Es müsste in dem anderen Falle der Buchteil entstanden sein in den 4 Monaten zwischen der Einnahme Babels und der Ankunft des Cyrus. Das Hauptargument aber, welches gegen diese Ansetzung spricht, ist ein dem obigen analoges. Alle Sorgen und Gedanken müssten sich in diesem Zeitraum bei dem Israel, welches überhaupt noch hoffte, auf das Eine konzentrieren: wird Cyrus uns die Freiheit schenken? Nun haben wir soeben in Kap. 49 eine Spur dieser Frage vielleicht entdeckt, und so wäre es denn auch möglich, gerade dies Kapitel in jene Zeit zu versetzen. Aber wie steht es mit Kap. 50—55? Keine Spur von ihr; fast jeder Gedanke, dass die Heimkehr noch von einer politischen Eventualität abhängt, ist verschwunden. Im Gegenteil, es scheint als selbstverständlich, dass das Volk hinausziehen könne, wenn es nur wolle 51, 8—11; 52, 11 f.; 55, 12 f. So spricht Deuterijosaja bisweilen in prophetischer Sicherheit allerdings auch im ersten Teile 40, 1 ff.; 48, 20 f., aber dazwischen fehlt dann auch nicht die Rücksichtnahme auf das politische Wenn. Hier aber scheint das ganze Hindernis nicht mehr in politischen Verhältnissen zu liegen, sondern (ausgenommen höchstens 52, 3, welches sich aber schliesslich auch auf Lösegeld an die einzelnen Zwingherren all der Juden beziehen könnte, die thatsächlich in Sklaverei geraten waren) allein in Israels Willen. Nicht mit den Zweifeln, ob Cyrus es wohl ziehen lassen werde, hat der Prophet sich Kap. 50—55 auseinanderzusetzen, sondern mit den Bedenken des Volkes, dass es doch von Gott verlassen sei 50, 1 (die Mutter ist hier geradezu Zion bezw. das Heimatland vgl. 54, 1 ff.), dass der Heimweg zu beschwerlich würde 50, 2 b; 51,

9 ff.; 55, 12 f., praktische Schwierigkeiten sich dem Auszuge entgegenstellen würden 52, 3. 12, dass es zu wenige sein würden, die zunächst wieder das Land besiedelten 51, 2 ff.; 54, 1 ff., dass sie würden verspottet werden 51, 7 f., dass ihnen überhaupt die Fähigkeit fernerer politischer Existenz abgehe 51, 17—23, dass das neue Zion ein zu elendes sein 54, 11 f. und demselben gleich neue Feinde erstehen würden 54, 15 ff. Die Exilierten werden geradezu zu dem neuen Zion eingeladen 55, 1 ff., es scheint also in der Idee durch das Freiheitsedikt wirklich schon aufgerichtet zu sein, und nur an Israel liegt es, die Idee zur Wirklichkeit zu machen. Deuterocesaja sagt am Schlusse so schön, dass das ganze Buch eine Auseinandersetzung zwischen den göttlichen und den menschlichen Gedanken sei, und unter diesen sollte nie gerade der erwähnt sein, der doch im Vordergrunde gestanden haben muss: wird Cyrus uns ziehen lassen? Umgekehrt aber würde sich das Schweigen von dem Cyrusedikt nach demselben wieder sehr gut erklären, denn es hatte zwar reine Bahn geschaffen, die Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht, im übrigen aber Israel nicht mehr gewährt, als anderen Gefangenen. Das musste von neuem grosse Enttäuschung im Volke geschaffen haben, aber Deuterocesaja hat auch sie überwunden: Gott allein ist jetzt der Helfer. (Übrigens möchte ich in diesem Falle eine Anspielung auf das Edikt, dem Juda als Ganzes nicht willfahren will, in 50, 2 sehen; der spätere klägliche Ausfall der Heimkehr würde hier seine Schatten voraus wie 45, 12; auch ein Vergleich von Esra 5, 14 f.; 6, 5 mit 52, 11 würde die Vermutung nahelegen, dass die Konzession, die heiligen Geräte heimzuführen, schon ergangen ist.)

Das war die erste Möglichkeit: die Freilassung der Gefangenen seitens des Cyrus war ein einmaliger Akt, und mit Entschiedenheit möchte ich in diesem Falle dafür eintreten, dass Jes. 50—55 hinter denselben fällt. Wir haben aber noch die zweite Eventualität ins Auge zu fassen: die Entlassung vollzog sich mittels einzelner zeitlich aufeinander folgender Erlässe. Dies ist die Vorstellung von Esra 6, 1 ff. Dann war offenbar derjenige bezüglich der Juden zur Zeit der Abfassung des Cyruscyllinders überhaupt noch nicht gegeben, während schon viele

andere herausgekommen waren. Möchte nun schon das Still-schweigen dieses über jene für diese zweite Eventualität sprechen, so kommt noch der Umstand hinzu, dass nach Esra 6, 1 die die Juden betreffende Urkunde gar nicht von Babylon, sondern von Egbatana aus gegeben sein soll, d. h. aber gar nicht mehr während des Aufenthaltes des Cyrus in der unterworfenen Stadt (vom Nov. 539 bis März 538), sondern erst, nachdem er sich im Sommer in die andere Residenzstadt begeben hatte vgl. Meyer, D. Entsteh. d. Judt. S. 48. Wir haben nun auch für diesen Fall die Frage zu stellen: Gehören Jes. 50—55 vor oder hinter den Erlass?

Ich muss gestehen, dass ich dann ersteres bevorzugen möchte. Denn gerade aus einer Zeit, wo die Freilassungen an sich schon etwas durchaus Alltägliches und im Bereiche der Möglichkeit Liegendes waren, würde sich auch schon der oben geltend gemachte Umstand erklären, dass die Befreiung Judas als solche kaum einer besonderen Erwähnung gewürdigt wird. Andererseits aber würde 52, 3 in diesem Falle zu seinem vollen Rechte kommen, wenn es sich um eine Zeit handelt, in der etwa noch Verhandlungen über die Bedingungen der Heimkehr gepflogen wurden. Und insbesondere würde sich die Stimmung des Volkes, die Kap. 50—55 vorausgesetzt ist, am besten erklären aus einer Zeit, in der es sah, dass andere Völker schon davongegangen waren, während es selbst hatte zurückbleiben müssen vgl. 50, 1 f. Ja, in diesem Falle würde auch keinerlei Grund mehr vorliegen, Kap. 49 von 50—55 zu trennen. 49, 24—26 würden von denselben Überlegungen wie 52, 3 zeugen, und welches Leben gewönne nun vollends 49, 14! Zion musste sich wirklich als vergessen vorkommen. Und so dürfte schliesslich die Annahme die wahrscheinlichste sein, dass Kap. 49—55 als ein Ganzes etwa den Monaten Februar — April 538 ihre Entstehung verdanken.

Endlich sei noch erwähnt, dass man natürlich auch die beiden aufgestellten Möglichkeiten kombinieren und annehmen kann, Cyrus habe zuerst einen Generalerlass gegeben und erst in den folgenden Monaten seien dann mit den einzelnen Völkern die Bedingungen festgestellt, unter denen sie heimkehren,

die Rechte, die die neuen Heiligtümer genossen sollten u. s. w. Zwischen jenem General- und diesem Spezialerlass würde die Entstehung unseres Buchteiles eine vorzügliche Erklärung finden.

Damit schliessen wir unsere Untersuchung über die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches ab. Wir glauben mit Sicherheit gefunden zu haben, dass Kap. 40—48 in Babylon wenige Wochen, wenn nicht Tage vor dem Falle der Stadt geschrieben, mit Sicherheit, dass Kap. 49—55 ebendasselbst nach der Einnahme verfasst sind, mit Wahrscheinlichkeit, dass Kap. 50—55 bzw. 49—55 ihre Entstehung der Zeit nach dem allgemeinen Cyrusedikt bzw. nach den ersten Erlassen des Perserkönigs, aber noch vor dem Juda speziell betreffenden verdanken. Zum Schlusse möchte ich trotz aller sachlichen Differenzen auch an dieser Stelle König noch einmal danken für seine gründliche Nachprüfung meiner allerdings sehr der Verbesserung bedürftigen Aufstellungen im Serubbabel. Ich hoffe aber im Vorhergehenden den Nachweis geliefert zu haben, dass auch da, wo ich irrte, vielfach richtige Momente der Beobachtung zu Grunde lagen, dass auch der Irrtum die Wahrheit fördern kann.

---

## Kapitel V.

### Das Verhältnis der Ebedjahwestücke zu dem deuterojesajanischen Buche.

Nunmehr erst, nachdem wir die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches mit Ausschluss der Ebedjahwestücke genau festzustellen versucht haben, wenden wir uns diesen selbst wieder zu und fragen: haben wir damit auch die Zeitsphäre gefunden, in der die Stücke geschrieben sind, oder haben wir sie einer anderen Zeit zuzuweisen? Wir haben Serubb. S. 94 ff. gezeigt, dass in neuerer Zeit die verschiedenartigsten Antworten auf

diese Frage gegeben sind. Entweder man lässt die Stücke vor Deuterocesaja entstehen und von diesem seinem Buche einarbeiten, oder man hält sie für viel spätere Einschiebsel, oder man nimmt an, sie seien von Deuterocesaja selbst früher verfasst und dann in sein jetziges Buch eingearbeitet (so wir im Serubb., ähnlich Kittel), oder endlich man hält daran fest, dass sie schon seit ihrem Ursprunge und erstmalig mit dem deuterocesajanischen Buche verbunden gewesen wären.

Nun haben wir uns Serubb. S. 94—113 so gründlich mit allen diesen Ansichten auseinandergesetzt, dass wir hier einfach auf unsere früheren Ausführungen Bezug nehmen könnten. Wir könnten um so mehr versucht sein, auf dies ganze Problem hier nicht noch einmal einzugehen, als unsere Ansicht, die der Herleitung der Stücke von Deuterocesaja selbst, inzwischen in Ley, König, Budde und Marti neue tüchtige Verteidiger erhalten, die Annahme einer anderweitigen Entstehung hingegen inzwischen zwar von Bertholet und Smend wieder behauptet, aber nicht mit neuen Argumenten gestützt ist.

Dennoch halten wir uns für verpflichtet, in Kürze nochmals zu dem Problem Stellung zu nehmen, einmal, weil wir glauben, für unsere Annahme deuterocesajanischer Entstehung einige weitere, früher noch nicht beachtete Beweise erbringen zu können. Und zweitens, weil durch die soeben in Kap. IV geführte Untersuchung auch die Zeit der Niederschrift der Ebedjahwestücke in einem neuen Lichte erscheinen muss. Vor allem wird es sich nun fragen, ob wir bei der veränderten Sachlage noch an einer jerusalemischen Entstehung der Stücke und an einer späteren Einarbeitung derselben seitens Deuterocesajas festhalten können.

In der kritischen Frage sind selbstverständlich die Bestreiter der Echtheit diejenigen, die Beweise zu erbringen haben. Sie haben das denn auch, wie wir im Serubb. gesehen haben, in weitem Umfange zu thun versucht. Von diesen ihren Argumenten haben wir Serubb. S. 97 a priori als unberechtigt ausgeschieden den Verweis auf das besondere Vermass der Ebedjahwestücke. Diesem könnte überhaupt nur der Schein eines Beweises zuerkannt werden, wenn mindestens alle Stücke in



demselben Metrum gehalten wären, was bekanntlich nicht der Fall ist. Von diesem Argumente können wir aber hier mit um so grösserem Rechte absehen, weil neuerdings Ley (Stud. u. Krit. 1899, 2, S. 196—206) die Haltlosigkeit der Duhmschen Aufstellungen in dieser Beziehung eingehend bewiesen hat vgl. auch noch König S. 896 f. Im übrigen sind drei bzw. vier Kategorien von Argumenten dafür, dass die Ebedjahwestücke nicht von Deuterijosaja herrühren sollen, zu unterscheiden.

### § 1. Das formal-litterarische Verhältniss beider zu einander.

Die vier Ebedjahwestücke sollen mit den sie umgebenden Abschnitten des Buches in keinem inneren Zusammenhang stehen (Duhm), nach anderen soll immer nur eine Seite des in ihnen angeschlagenen Themas im folgenden weitergeführt, andere aber ganz ignoriert werden (Smend), dagegen sollen sie in ihrer geordneten Aufeinanderfolge eine kunstvoll angelegte Stufenfolge bilden, einen dialektischen Prozess zur Entwicklung bringen (Laue S. 28). Ich glaube, wenigstens die erste Behauptung Serubb. S. 97—103 schon genügend widerlegt zu haben. Die zweite kann nur dem einen Anstoss bereiten, der da meint, der Ebed in den Stücken sei auch das Volk; ist er aber ein Individuum, so kann ja gar nicht das den Stücken folgende in jeder Beziehung eine Ausführung der in diesen enthaltenen Gedanken sein, da hier dann meistens von dem Individuum zu den allgemeinen Schicksalen des Volkes, die sich nur zum Teil mit denen jenes decken, übergegangen wird.

Inzwischen hat König S. 899—904 die Debatte bezüglich dieses Punktes noch etwas weiter geführt, indem er sie noch wieder zerlegte in die beiden Fragen: wie verhalten sich die Stücke zu dem ihnen vorausgehenden und wie zu dem ihnen nachfolgenden Texte? Seinen Einzelausführungen kann ich hier allerdings vielfach nicht zustimmen, weil er, wie wir sahen, fälschlich auch dort Israel in dem Ebed erblickt; immerhin behalten auch wir diese seine Distinktion im folgenden im Auge, indem wir nun nochmals die Frage beleuchten.

1) 42, 1—4 kann sich gerade mit dem וְיָ sehr gut an das וְיָ von 41, 29 anlehnen. Dort ist gesagt, das Thun der Götter (vgl. 41, 24) ist ein Nichts, hier führt Jahwe sein hauptsächlichstes Werk und Werkzeug (42, 1. 6) ins Feld. Vgl. zu dem doppelten וְיָ 40, 15; 54, 15 f.; 55, 4 f. Auch die gegensätzliche Verwendung des וְיָ 41, 29 und וְיָ 42, 1 dürfte von Deuteronesaja beabsichtigt sein, da er solche eigenartige Verwendung von Stichworten liebt vgl. 40, 31 und 41, 1; 41, 6 und 7; 41, 13 und 14; 41, 20 und 22; 42, 9 und 10 u. s. w. Auch die Schilderung der Thätigkeit des Ebed 42, 2 f. scheint gerade, wie wir schon III § 1 und 5 sahen, an der Art des Auftretens des Cyrus 41, 2. 25 orientiert zu sein.

Es muss aber 42, 1—4 in engem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von jeher gestanden haben, weil 42, 9 voraussetzt, dass Gott in den Verhandlungen mit den Göttern auch וְיָ verkündet habe; dieses würden wir sonst aber im Kontexte vergeblich suchen. Denn andererseits ist es unmöglich, v. 1—4 herauszulösen und das chadaschoth etwa auf v. 6—8 zu beziehen, denn die direkte Anrede v. 6 erfordert unbedingt, dass schon vorher von dem Knechte die Rede war.

Aber auch mit dem Nachfolgenden steht nach unserer Auslegung der ganze Abschnitt v. 1—9 in engem Zusammenhange. Ist der Inhalt dieses, wie wir gesehen haben, die Herausführung Israels aus dem Exil durch den Ebed und die Neuaufrichtung des Gottesreichs, so ist es nur natürlich, dass sich v. 10—13 eine Aufforderung zu „einem neuen Liede“ über dies „Neue“ findet (vgl. auch d. וְיָ v. 13 mit dem וְיָ v. 7) und dass v. 14 bis 18 die unmittelbare Aufforderung zum Hinauszuge daran knüpfen. Dass 42, 21 einfach unverständlich wäre, wenn nicht 42, 1—7 vorausgegangen, werden wir in § 3 sehen.

2) Auf eine Anlehnung von 49, 1—6 an den vorausgehenden Kontext, die zu erweisen König S. 900 und Marti z. St. versucht haben, können wir ohne weiteres verzichten, weil nach unserer Untersuchung in Kap. IV mit Kap. 49 ein neuer Buchteil und die Produkte einer anderen Zeit als der von Kap. 48 beginnen. (Übrigens ist die Deutung Königs von 48, 16 b sehr anfechtbar vgl. § 3.) Gerade zur Einleitung einer solchen neuen

Serie von Ansprachen eignet sich 49, 1 ff. in seiner Feierlichkeit vorzüglich.

Um so energischer halte aber auch ich daran fest, dass 49, 1—6 engstens mit dem folgenden Kontexte verbunden ist. Es liegt hier schlechterdings kein Riss im Texte vor. Oder bedeutet v. 7 nicht doch einen solchen, wenigstens wenn man, wie wir als möglich zugegeben haben, v. 1—6 auf ein Individuum und diesen auf das Volk deutet? Ja wohl, wenn auch 45, 8. 9 oder 10 indizieren sollen, dass vorher ein Einschub vorliegt. Der Fall ist dort ganz derselbe; er erklärt sich aus Deuteriojesajas Naturell. 49, 8 schliesst sich ja offenkundig wieder an v. 6 an, denn, wenn dort soeben der Ebed als zum „Licht der Völker“ bestimmt bezeichnet war und wenn wir in dem auch von Duhm als deuteriojesajanisch angesehenen 42, 6 daneben das „Bund des Volkes“ haben, welches uns nun in 49, 8 als Zweckbestimmung des Angeredeten begegnet, so ist es doch ein Übermass von Skepsis, zu behaupten, dass 49, 8 sich nicht als passende Ergänzung und Weiterführung von 49, 6 gebe. Oder hätten wir etwa noch über Duhm hinauszugehen und mit Laue anzunehmen, dass der Einschub erst mit v. 8 sein Ende erreiche, während v. 9 sich passend an 48, 21 anschliesse? Dagegen hat schon König mit Recht bemerkt: v. 9 a schliesst sich überhaupt nur an v. 8, der futurische v. 9 b aber jedenfalls ungleich passender an 9 a als 48, 21 an. Dass der weitere Inhalt von Kap. 49, v. 10—23, sich vorzüglich zur Fortsetzung von v. 1—9 eignet, wenn wir in dem Ebed richtig den Davididen gefunden haben, der Israel nun heimführen (v. 10—13), Zion aufrichten (v. 15—21) und als Zeuge der Nationen dastehen soll (v. 22 f.), wird keiner leugnen. Denn dass jener bei Einheitlichkeit des Verfassers hier nun auch immer wieder als das Medium Gottes hätte genannt werden müssen, ist schon in III § 5 von uns als prinzipiell unberechtigt zurückgewiesen; oder wo ist denn Cyrus in Kap. 47?

3) Bei 50, 4—9 glaube ich, dass gerade unsere Deutung zeigt, wie vorzüglich sich der Abschnitt mit dem vorausgehenden Kontexte verbindet. Wir sehen in dem Ebed den, der zunächst die Aufgabe hatte, Israel aus dem Exile herauszuführen. Nun war aber 50, 2. 3 gerade davon die Rede, dass Gottes Kraft

diesen Auszug ermöglichen werde, dass aber das Volk, als er diese Möglichkeit angeboten, dieselbe abgewiesen habe. Was ist also natürlicher, als dass in v. 4 nun der zu reden beginnt, der die Aufgabe hatte, die matten Glieder der Nation in dem Glauben an Rettung und Heimkehr zu stärken? Im folgenden zeigen zunächst v. 10. 11 direkt, dass v. 4—9 von jeher vorausgegangen (üb. d. Bestreit. d. Echtheit vgl. Kap. II u. III § 3). Indirekt aber beweisen die Anklänge von 51, 7 f. 12. 22 f. an 50, 4—9, dass der Schreiber jener diese noch im Kopfe hatte.

4) Auch bei 52, 13—53, 12 liegt ein sehr guter Zusammenhang mit dem Kontexte vor. Darauf haben neuerdings besonders wieder König und Budde aufmerksam gemacht. Hier wirkt thatsächlich seit Ewald eine förmliche Suggestion auf manche Ausleger, dahin zielend, dass wir es nicht mit einem organisch aus dem Kontexte herausgewachsenen Abschnitte zu thun hätten. 52, 1—12 handeln von der unmittelbar bevorstehenden Erlösung und Heimführung Israels aus der Knechtschaft, die auch die Heiden schauen werden; was ist also natürlicher, als dass wir 52, 13 ff. von der mit dieser Heimkehr zugleich und auch vor den Augen der heidnischen Völker sich vollziehenden Erhöhung des Gottesknechts hören? Gewiss, es ist ein Fehlschluss, wenn König und Budde meinen, aus der offenkundig vorliegenden Parallelität der beiden Abschnitte folge, dass der Ebed mit dem Volke identisch wäre; das ist schon I § 5 richtig gestellt. Wir haben gefunden, jener ist das von Gott erwählte Organ, das Israel heimführen soll. Und nun sehe man sich nur 52, 11 f. an! Dort wird gerade von dem unter Gottes Führung stattfindenden Heimzuge gehandelt. Musste das nicht ganz selbstverständlich den Verfasser auf den Mann führen, der nun als ein zweiter Mose die Gottesführung menschlich vermitteln und vor allem an jener Erhöhung teilnehmen soll? Über ihn muss nach 52, 15; 53, 1 alles gerade so staunen, wie nach 52, 10 über die Rettung des Volkes überhaupt (vgl. auch das וְיִשְׁעוּ וְיִשְׁעוּ in beiden).

Was aber den nachfolgenden Kontext 54, 1 ff. anbetrifft, so fragen wir: ist es denn kein passender Anschluss, wenn wir nach der Schilderung der Erhöhung des Begründers des neuen Gottes-

reichs 53, 12 nun von der neuen Gemeinde selbst, ihrem Wachsen (v. 1—10), ihren festen Grundlagen (v. 11—17), ja ihrer Ausbreitung über die Völker 55, 3 ff. hören? Dass auch hier eine Fülle von kleinen Parallelen zwischen 52, 13 ff. und 54, 1 ff. zeigt, wie dem Schreiber dieser noch jene im Geiste nachgeklungen haben, glaube ich Serubb. S. 102 gezeigt zu haben.

Laue hat S. 39 Dillmann und Smend gegenüber diese nahe Beziehung in Abrede gestellt. Er sagt: „Dann müsste Kap. 54 sich logisch nach dem Gesetz der Kausalität auf Kap. 53 gründen d. h. Folgerungen aus den daselbst geschaffenen Voraussetzungen ziehen. Das ist nun aber in keiner Weise der Fall. Kap. 54 schildert nicht im entferntesten die religiöse Reinheit und Schönheit der Gottesstadt, sondern ihre politische Machtstellung und Grösse, welche Jahwes schöpferischer Wille ihr verschafft vgl. 52, 1—12. Dazu kommt noch, dass bei Kap. 54 so deutlich, wie möglich, der wunderbare apokalyptische Hintergrund der Zukunftshoffnung eines Deuterojesaja hervortritt in der phantasievollen Schilderung des neuen Jerusalem v. 11 b ff.“ Hiergegen aber habe ich folgendes zu bemerken: a) Ganz abgesehen davon, dass Deuterojesaja auch sonst oft seine Zukunftserwartungen nicht logisch nach dem Gesetz der Kausalität mit einander verbindet vgl. 41, 1—7 mit 8—16; 45, 1—13 mit 14—25; 46, 8—13 mit 47, 1 ff. u. s. w., liegt hier thatsächlich eine kausale Verbindung vor, nämlich in 53, 12 einer-, 55, 3 ff. anderseits. b) Wie kann man angesichts 54, 13 f. behaupten, in diesem Kapitel würde nicht im entferntesten die religiöse Reinheit und Schönheit der Gottesstadt geschildert! vgl. 55, 6 ff. c) Die Unterscheidung zwischen der einfachen Zukunftserwartung und dem wunderbaren apokalyptischen Hintergrund ist im deuterojesajanischen Buche überhaupt sehr prekär. Oder ist nicht einerseits auch in den anderen Kapiteln das Sittlich-Religiöse Vorbedingung des „Apokalyptischen“ 40, 2; 43, 25. 27 f.; 44, 22; 46, 8. 12 f.; 48, 8 f. 18, anderseits die Zukunftserwartung der Ebedjahwestücke auch wieder „apokalyptisch“ vgl. 49, 6. 8; 52, 15; 53, 12? Doch darauf kommen wir noch in § 2 zurück.

Aber auch König S. 904 äussert gegen den Zusammenhang von Kap. 53 und 54 ein Bedenken, und zwar ein formales: der



feminine Imperativ 54, 1 scheint ihm direkt auf 52, 8 zurückzuweisen. Dann müsste man aber folgerichtig auch 52, 11 f. als später eingeschoben ansehen. Es ist mir im übrigen ganz interessant, dass König bei seiner Deutung des Ebed auf Israel hier ein kleines Bedenken spürt; ist nämlich der Ebed ein Davidide, so ist sein „Teil“ und seine „Beute“, von denen 53, 12 redet, in erster Linie gerade Zion, und so werden wir uns nicht wundern, wenn 54, 1 zu einer direkten Anrede dieses übergeht.

5) Endlich bezüglich der Beobachtung, dass die Ebedjahwestücke nicht nur einen zusammenhängenden Cyklus dichterischer Meditationen (Cheyne), sondern sogar eine kunstvoll angelegte Stufenfolge bilden sollen (Laue), will ich nicht nur auf König S. 904 f. verweisen, auch nicht nur daran erinnern, dass nach manchen Verteidigern der Interpolationshypothese Kap. 50, 4—9, nach anderen wieder Kap. 53 überhaupt nicht in diesen von einem Verfasser herrührenden Cyklus hineingehören. Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass, wenn man eine fortlaufende Idee sucht, 49, 1 ff., welches spezieller von der Berufung handelt als 42, 1 ff., nicht nur vor dies, nein, dass 42, 1 ff. geradezu ans Ende des ganzen Cyklus gehörte, denn, wo haben wir die glänzendsten Aussagen von dem Ebed? Nicht in 53, 10 ff., sondern eben in 42, 1 ff.; soll nicht aber der Beruf des Ebed in Herrlichkeit ausmünden? Zweitens will ich schon hier bemerken, dass anstatt dieser abstrakten Konstruktionen wir hernach einen ganz soliden Boden und einen realen Grund dafür finden werden, weshalb die Ebedjahwestücke sich gerade so folgen, wie sie folgen. Das Motiv ist einfach dies, dass thatsächlich 42, 1 ff. aus derselben Zeit wie Kap. 40—48; 49, 1 ff. aus derselben wie 49, 10 ff.; 50, 4 ff. und 52, 13 ff. aus derselben Zeit wie Kap. 50—55 entstanden sind, und, indem sie so engstens mit ihrem Kontexte zusammenhängen, sich gerade aus diesen verschiedenen Zeiten in ihrer Eigenart vorzüglich erklären.

Auf jeden Fall halte ich für bewiesen, dass die formal-litterarischen Argumente eher für deuterocesajanische Herkunft der Ebedjahwestücke als für das Gegenteil sprechen.

## § 2. Das Verhältniß der Ideen beider zu einander.

Wir kommen zu der zweiten Kategorie von Argumenten, die gegen die Herleitung der Ebedjahwestücke von Deuteromesaja aufgeführt werden: die bei beiden zum Ausdruck kommenden Ideen sollen in einem so schneidenden Kontraste zu einander stehen, dass dieser nicht der Verfasser jener soll sein können. Das ist es, was man heutzutage vielfach geradezu schon für ausgemacht hält, was das tiefste Motiv der kritischen Operation ist und doch thatsächlich jeden Grundes entbehrt. Ich habe das hier in erster Linie herangezogene Argument Serubb. S. 105—7 beleuchtet, inzwischen ist ein Gleiches von König S. 915 ff., freilich von ganz anderen Prämissen aus, geschehen. Nachdem wir nun aber in Kap. III die einzelnen Stücke eingehendst exegetisch behandelt haben, ist uns noch in ganz anderer Weise als früher der Weg gebahnt, zu erkennen, was wirklich an jener Behauptung ist. Stück für Stück erledigt sie sich bei einem richtigen Verständniß jener, und das mag ihr anderseits doch wieder zur Entschuldigung gereichen, dass sie sich gerade aus der bisherigen falschen exegetischen Behandlung der Ebedjahwestücke selbst erklärt. Hören wir also in Kürze der Reihe nach noch einmal die einzelnen Argumente.

1) Das eine Mal, so sagt man, bedeutet der Ebedjahwebegriff das Volk, das andere Mal ein Individuum. In einen solchen direkten Widerspruch konnte sich ein und derselbe Verfasser unmöglich verwickeln. — Das wäre ganz recht, wenn es sich um Begriffe und Ideen handelte, und nur dadurch, dass dies ein fest eingewurzeltes exegetisches Vorurteil war, ist die ganze kritische Scheidung entstanden. Wie aber, wenn das eine Mal das Wort Ebed zwar ein Begriff, das Volk, ist, das andere Mal aber eine allen Zeitgenossen unter diesem Titel bekannte Persönlichkeit? Dann ist es nicht nur so, wie ich schon im Serubb. sagte, dass ein und derselbe Verfasser zu verschiedenen Zeiten die Stücke und die Kapitel könnte konzipiert haben, nein, dann konnte er sogar uno tenore beide schreiben, denn der Anlass

zum Missverständnis, der für uns bei falscher Deutung entsteht, fiel für die Zeitgenossen von selbst fort. Oder konnte nicht auch Ezechiel in einem Zuge schreiben: „Und mein Knecht David soll König über sie sein“ 37, 24 und dann „das ich meinem Knecht Jakob verliehen habe“ und endlich nochmals „mein Knecht David“ v. 25. Man sage nicht, hier würden doch beide genau differenziert, somit wäre das kein analoger Fall. Denn das, was hier allerdings nötig war, weil es sich um Zukünftiges handelt, fiel bei Deuterocesaja von selbst fort, wenn der Davidide ein Zeitgenosse war. Dann musste nur, wenn das Wort sich auf Israel bezog, dies jedesmal hervorgehoben werden.

2) Der Ebed — sagt man — wird beide Male vollständig verschieden geschildert. Soll ich noch einmal die Worte Duhms S. 284 hierher setzen, bei dem der Passus sogleich beginnt: „Die Idee ist auch dem Deuterocesaja nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Der Knecht Israel, für eine herrliche Zukunft bestimmt u. s. w., aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, voller Sünden. Dagegen der Held der Dichtungen unschuldig, Jahwes Jünger, berufen zur Mission u. s. w.“? Und im Anschluss hieran hat dann Schian die erlösende Formel gefunden: das eine Mal hat der Ebed einen Beruf, das andere Mal nicht. Dass die letztere Behauptung etwas übertrieben ist, haben wir in I § 4 gesehen, ebenso aber auch, dass sie die Deutung des Ebed auf das Volk in den Stücken zu Falle bringt. Jedoch, dass der Ebed, der ein Volksleiter war, thatsächlich einen ganz anderen Beruf hatte als das Volk, auch sittlich-religiös ganz anders disponiert war als dies, kann uns doch keinen Augenblick wundernehmen. Und so bricht dies neuerdings vielgepriesene Argument mit einem Schlage bei der richtigen Deutung der Stücke zusammen; denn kein Mensch wird einzusehen vermögen, warum nicht derselbe Verfasser in derselben Schrift von seinem Volke, das keinen eigentlichen Beruf hat, und von einem Gliede desselben, welches einen wichtigen Beruf am Volke hat, sollte haben handeln können.

3) Aber überhaupt sollen die theologischen Anschauungen der deuterocesajanischen Kapitel und der Ebedjahwestücke vollständig verschieden sein. — Auch hier brauchen wir fast nur

noch früher Gesagtes zu rekapitulieren. In Bezug auf alles das, was besonders Laue über den theozentrischen Standpunkt jener im Unterschiede von diesen, über die verschiedene Anbahnung des Heils und der Vollziehung der Sündensühne gesagt hat, verweisen wir einfach auf III § 5. Nur ein Punkt, auf den Laue aufmerksam gemacht hat, sei hier noch berührt.

In dreifacher Weise hat derselbe geglaubt, einen kontradiktorischen Widerspruch zwischen der Auffassung Deuterocesajas vom Heil und der der Stücke erweisen zu können. a) Jener habe das Eintreten der Heilsvollendung von einer unmittelbar ins „Politische“ eingreifenden Gottesthat erwartet Kap. 49, 10 ff. - 52, 1—12, dieser lediglich durch einen ethisch-religiösen Vorgang (S. 38). Doch so gewiss einerseits Deuterocesaja das Kommen des Heils an eine ethisch-religiöse Bedingung knüpft 40, 2; 43, 25. 27 f.; 44, 22; 46, 8. 12 f.; 48, 8 f. 18; 50, 1 b. 2; 51, 1. 7 etc., so gewiss ist andererseits das, was 42, 7; 49, 5. 8. 9; 52, 15; 53, 12 verkündet wird, ein „politischer“ Vorgang. Diese Stellen werden nur von Laue u. a. fälschlich ins Ethisch-Religiöse umgedeutet vgl. Kap III. b) Die Erwartung von der Erlangung des Heils seitens der Heiden sei eine vollständig verschiedene, bei Deuterocesaja seien sie völlig inferior, der partikularistische Standpunkt trete 49, 23. 26; 51, 23; 45, 14; 43, 3 hervor, in den Ebedjahwestücken aber seien sie nicht Gegenstand der Bestrafung, sondern der Missionierung (S. 19 f.). Man fragt sich einerseits verwundert, ob denn Laue nicht 45, 23; 51, 4 (zu einem Lichte der Völker); 52, 10 b; 55, 5 gelesen, andererseits, ob denn nicht auch 49, 6; 52, 15 deutlich in den Stücken zum Ausdruck kommt, dass die Heiden Israel gegenüber inferior sind; zuerst kommt doch auch hier dies als Objekt der Heilsabsichten Gottes in Betracht. Endlich haben wir in Kap. III zur Genüge bewiesen, dass die Ebedjahwestücke ein Missionieren an den Heiden überhaupt nicht kennen, dass diese auch hier zunächst nur Zeugen der Verherrlichung Israels sind und dann weiter des durch die Restitution dieses auf Erden wiederhergestellten Rechts teilhaftig werden. c) Endlich soll das Heil selbst bei Deuterocesaja mehr ein äusserliches, politisches, apokalyptisches, in den Ebedjahwestücken ein sittlich-religiöses sein (S. 39). Darüber

haben wir schon in § 1 gehandelt. Wir können wiederum nur fragen, wie verträgt sich jene Behauptung mit 40, 2; 44, 3—5. 22; 46, 12 f.; 48, 18; 51, 4 f.; 54, 13 f., wie diese mit 42, 7; 49, 8; 52, 15; 53, 12? Und dann noch eins: welche Fülle auch äusserlich-physischer Segnungen steckte nach israelitischer Anschauung in dem einen Worte בְּרִית, der hier zweimal 42, 6; 49, 8 verheissen wird vgl. 54, 10; Ez. 34, 25 ff.; 37, 26 etc.

Die neuere Forschung hat sich hier bis jetzt überwiegend in einem ganz merkwürdigen Zirkel bewegt: erst deutet man die Ebedjahwestücke falsch unter vollständigem Absehen von deuterocesajanischem Sprachgebrauch und Ideenkreise ausschliesslich in das Sittlich-Religiöse um und dann behauptet man auf Grund der so gewonnenen falschen Deutung: dieselben können nicht von Deuterocesaja herrühren. Dagegen ist es doch wohl zunächst exegetische Pflicht, zu versuchen, ob nicht umgekehrt die Ebedjahwestücke im Sinne der übrigen Kapitel verstanden werden können. Wir haben gesehen, wie bei dieser einzig richtigen Deutung (vgl. Kap. III) sich alle gegen die Echtheit auf Grund der verschiedenen Ideen geltend gemachten Argumente ohne weiteres erledigen.

4) Wir streiten aber diesen nicht nur die Beweiskraft ab, wir gehen noch weiter und behaupten, dass sich auf diesem Wege sogar positiv erweisen lässt, dass die Ebedjahwestücke von Deuterocesaja selbst herrühren. Dabei knüpfen wir an das an, was schon in III § 5 ausgeführt wurde, dass die Stücke sich in vielen Beziehungen als das fast selbstverständliche, notwendige, aber organisch herauswachsende Komplement dessen ergeben, was die übrigen Kapitel enthalten. So wenig Widersprüche, die denselben Verfasser ausschliessen, so gewiss liegen Ergänzungen vor. Man bricht dem Buche das Rückgrat aus, wenn man ihm die Ebedjahwestücke nimmt.

Gerade an den Aussagen über die Völker haben wir dies oben ausgeführt. Wir sehen ganz deutlich, Deuterocesaja ist Universalist, er erwartet einen religiösen Anschluss der Völker an Israel 45, 14. 23; 49, 26; 51, 4; 55, 3 ff. etc., aber nie würde er ohne die Stücke einmal positiv gesagt haben, wie sich jener vermitteln, wie die Völker des göttlichen Rechts und der gött-



lichen Thora teilhaftig werden sollten. Wir müssen an jenen Stellen zwischen den Zeilen lesen, was besonders 42, 1 ff. deutlich gesagt wird. Geradeso steht es mit einem anderen Momente. Wir sehen 55, 3 f. ganz deutlich, dass Deuterocesaja die Realisierung des Davidbundes, vor allem also auch die Aufrichtung dieser Dynastie erwartet hat; er würde aber nie einmal deutlich gesagt haben, wie er sich diesen doch ungeheuer wichtigen Vorgang historisch verwirklicht dächte, wenn wir nicht 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13—53, 12 besässen.

Ebenso aber müssen wir nun auch das Umgekehrte behaupten: auch die Ebedjahwestücke erfordern das deuterocesajanische Buch unbedingt als Komplement, sie schweben ohne dasselbe vollständig in der Luft. Diese Behauptung trifft nun zwar nicht diejenigen, die annehmen, die Stücke seien erst später in das Buch eingeschoben, denn dann hätten sie ja von vornherein ihre Ergänzung in dem Buche gehabt; wohl aber richtet sie sich gegen die, welche annehmen, jene seien vor Deuterocesaja verfasst (so bes. noch Smend: Alttest. Relig.-Gesch. S. 352 ff.).

So herrlich die Stücke in dem Ganzen des deuterocesajanischen Buches sind, welches Monstrum ergibt sich, wenn man sie isoliert! Smend sagt ganz naiv: „Übrigens ist der wichtigste Unterschied zwischen Deuterocesaja und den Stücken der, dass diese die Sünde Israels ignorieren.“ Und thatsächlich ergäbe sich bei Smends falscher Deutung von Kap. 53 dieses Faktum. Fürwahr ein herrlicher Prophet! In einer Zeit, in welcher etwa Ezechiel das steinerne Herz Israels zerschlug und auch da, wo er nach dem Falle Jerusalems trösten wollte, betonte, wie ganze Stände sich versündigt 34, 1 ff., wo er die einstmaligen Sünden nicht vergessen konnte 37, 23, in welcher auch der Dichter sang: meines Volkes Schuld war grösser als Sodoms Sünde Threni 4, 6, nach welcher sogleich wieder Deuterocesaja selbst es aussprach: „Mir hast du Mühe gemacht mit deinen Sünden“ u. s. w. 43, 21—28, da soll ein Mann aufgetreten sein, der in konträrem Gegensatze zu der „prophetischen Geschichtsbetrachtung“ Israels Sünde einfach ignorierte? Und das derselbe Mann, der so eindringlich wie sonst kaum einer seinen Zeitgenossen verkündet, dass Sünde Sühne fordere, blutige Sühne 53, 5. 10. 12? Für-

wahr, aus dem Manne, den man bis jetzt für einen der Gewaltigsten und Tiefsten seines Volkes gehalten, wäre der Oberflächlichsten einer geworden.

Und nun weiter, derselbe Deuterocesaja, der da wusste, dass das Volk einen harten Nacken und eine eherne Stirn besass 48, 4, der gerade sollte diesem Anlass zu weiterem Pochen auf sich gegeben haben, indem er jene Stücke, die allerdings, wenn sie einmal isoliert existiert hätten, seinen eignen Anschauungen 40, 2; 43, 17—22 etc. widersprechen würden, naiv in sein Buch aufgenommen haben? Ich glaube, wir können Smend dankbar dafür sein, dass er die Verschiedenheit der Gesichtspunkte in den Stücken und dem Buche einmal so scharf formuliert hat, denn nichts beweist dann besser als dieser, dass unmöglich jene von einem anderen „Propheten“ vor Deuterocesaja können veröffentlicht sein. Spricht aber hier Deuterocesaja selbst von einem Manne, der Israel wieder aufzurichten hatte, dann kann es uns keinen Augenblick wundernehmen, dass er bei dieser Gelegenheit in den drei ersten Stücken nicht von Israels Sünde handelt, dann hat er aber in den letzten so scharf wie nur je einer betont, wohin Israels Sünde geführt hat: sogar der Unschuldige hat für sie bluten müssen. Gerade in dem Zukunftsbilde Deuterocesajas aber tritt auch sonst Israels Sünde ganz zurück, verschwindet, ist nicht mehr da 44, 1—5; 54, 14 etc., so furchtbar sie sich nach ihm auch in der Vergangenheit und zum Teil noch in der Gegenwart bethätigt hat.

### § 3. Der individuelle Ebed im Buche Deuterocesajas ausserhalb der Ebedjahwestücke.

Noch auf einem ganz anderen Wege lässt sich wahrscheinlich machen, dass die Ebedjahwestücke von vornherein einen Bestandteil des deuterocesajanischen Buches gebildet haben, und damit wenden wir uns abermals gegen Duhms Interpolationshypothese. Es stellt sich nämlich bei näherer Betrachtung heraus, dass das Buch auch abgesehen von den Ebedjahwestücken einen individuellen Ebed kennt. Sollte das der Fall sein, so wäre ja ohne weiteres erwiesen, dass es unmöglich ist, die Stücke

als Produkte anderweitiger Entstehung herauszulösen, dass vielmehr umgekehrt Deuterocesaja ihr Verfasser sein oder mindestens sie schon gekannt und selbst in sein Buch aufgenommen haben muss. Wir haben nun jene Behauptung schon Serubb. S. 107 bis 10 aufgestellt und zu begründen gesucht und sind an derselben auch durch die Argumentation Königs S. 955—57 sowie Buddes nicht irre geworden, vielmehr von ihrer Richtigkeit auch jetzt noch überzeugt. Beleuchten wir noch einmal die in Betracht kommenden Stellen.

1) Dass in 42, 5—7; 49, 8. 9 und 50, 10, welche meistens nicht zu den Ebedjahwestücken gezählt, sondern Deuterocesaja oder einem Einarbeiter zugeschrieben werden, der Ebed ein Individuum sei, weil er scharf von dem Volke geschieden wird, dies noch einmal zu beweisen, halte ich nach unserer Darlegung in I § 3 für überflüssig.

2) Eine der schwierigsten Stellen des ganzen Buches ist 42, 18—21. In v. 18 wird das Volk als taub und blind angesprochen und aufgefordert, jetzt zu hören und zu sehen. Daran schliesst sich v. 19 die Frage: wer ist blind, wenn nicht mein Knecht u. s. w. Wir dürfen uns kaum darüber wundern, zumal wenn wir v. 22 wieder vom Volke handeln sehen, dass fast ausnahmslos die Erklärer bis jetzt angenommen haben, der Knecht, von dem v. 19—21 handelten, sei das Volk. Sogar alle die, die v. 1—7 mit uns auf ein Individuum beziehen, lassen hier diese Deutung fallen. Ich habe Serubb. S. 107 schon darzuthun gesucht, dass trotzdem der Text die Beziehung auf ein Individuum fordere, und kann nur sagen, dass ich bei immer wiederholter Nachprüfung meine Behauptung nur bestätigt gefunden habe. Die einzelnen Ausdrücke sind eben bis jetzt nur falsch ausgelegt, daher auch die masslosen Korrekturen und Streichungen, zu denen Schian, Cheyne und Marti schliesslich ihre Zuflucht genommen haben. Ich lege meine Gründe dar.

a) Die Ausdrücke in v. 19 sind so individuell gehalten, dass eine Deutung auf das Volk unmöglich wird. Parallel dem Ebed steht hier: מְלָאָה אֶשְׁלָה. Das מְלָאָה findet sich sonst nur noch einmal bei Deuterocesaja 44, 26 und bezieht sich dort auf die Propheten, das אֶשְׁלָה wird im Piel zwar von der Freilassung des

Volkes 45, 13, im Pual von seiner Scheidung von Gott 50, 1 gebraucht, von einer göttlichen Sendung desselben (vgl. 48, 16; Ex. 3, 10 ff.) ist aber sonst nicht nur nie die Rede, so oft dazu Gelegenheit gewesen wäre, nein, der Gedanke einer solchen, die sich dann natürlich auf die Heiden beziehen müsste, liegt dem Deuterojesaja überhaupt ferne. Es ist ihm nur eine Begleiterscheinung der wunderbaren Rettung Israels, dass jene wie durch den Lobgesang der Wüste etc. 42, 11; 43, 20, so auch durch den des geretteten Volkes 43, 21; 48, 20 f. Kunde von der Allmacht Gottes erhalten. Dass der Ausdruck aber auf den, von dem 42, 1 ff.; 49, 5 sprechen, vorzüglich passen würde, bedarf keines Beweises. Wenn also Budde S. 31 sagt, der Ausdruck besage sachlich dasselbe wie 42, 1, der Ebed werde die Religion zu den Heiden hinaustragen, so stimmen wir ihm in ersterem durchaus zu, nur hat er 42, 1 falsch gedeutet vgl. III § 1.

Weiter wird der, von dem der Vers spricht, bezeichnet als מְשָׁלֵם. Das Wort kommt als Nom. propr. z. B. in der Davidsfamilie vor 1 Chron. 3, 19, als Nom. appell. findet es sich nur hier. Man kann es entsprechend Prov. 11, 31; 13, 13 mit Buhl deuten: der Bezahlte, Belohnte, wem fiele da nicht sogleich 49, 4 b ein? Man kann es auch fassen als der Vertraute, dürfte dann aber an 42, 1; 50, 4 und besonders Jer. 30, 21 erinnert werden. Der beste Beweis für den ursprünglich individuellen Sinn des Verses bleibt, dass die LXX, die mit diesem nichts anzufangen wusste, sich hier zu gewaltsamen Änderungen veranlasst gefühlt hat. Das sehen wir teils an dem *οἱ παῖδες* vgl. 42, 1, besonders aber daran, dass sie das מְשָׁלֵם einfach verschluckt hat und thut, als ob מְשָׁלֵם dastünde. Freilich möchte in dem letzteren vielleicht insofern ein Wink für die ursprüngliche Lesart stecken, als wir מְשָׁלֵם zu punktieren hätten „ihr Herrscher“ vgl. abermals Jer. 30, 21! (über Jes. 52, 5 hernach). Damit erführe unser Resultat in Kap. III eine neue glänzende Bestätigung. Es gilt heutzutage fast als ausgemacht, dass der Vers uns ganz korrumpiert überliefert sei. Aber ist wirklich der einzige positive Grund, dass nämlich „mein Knecht“ und „der Knecht Jahwes“ nicht in demselben Verse stehen könnte, ausreichend für die Annahme, dass nach LXX als Grundtext einfach zu lesen sei: wer ist blind

wenn nicht mein Knecht und taub wenn nicht mein Gesandter (מַשְׁלִיחִי)? Ist denn nicht ein solch schneller Übergang von der ersten in die dritte Person gerade deuterocesajanischer Sprachgebrauch? Vgl. 49, 26 b, auch 11—13 etc.

b) v. 21 führt uns ebenso darauf, dass v. 19—21 nicht vom Volke handeln. Der Vers erfährt allerdings auch die verschiedensten Deutungen. Die Frage ist vor allem: was ist Objekt zu הָיָה? Sprachlich sind zwei Möglichkeiten geboten. Entweder das Objekt steckt in v. 21 b, dann ist zu übersetzen: Jahwe gefiel's um seiner צִדָּק willen, gross zu machen Thora und herrlich. Das könnte dann aber wiederum einen doppelten Sinn haben. Entweder man fasst das צִדָּק in dem spezifisch deuterocesajanischen Sinne und deutet: das Volk ist blind gewesen, hat also kein Verdienst, nur um seiner eigenen Treue und Gnade willen macht jetzt Gott die Thora gross und herrlich seil. auf Erden. Das wäre an und für sich ein gut deuterocesajanischer Gedanke vgl. 48, 9, thora wäre dann in dem auch 42, 4; 51, 4 nachweisbaren Sinne, nicht in dem von v. 24 gebraucht. Indes passt der Gedanke hier in den Zusammenhang? Handelten v. 19 und 20 von dem bisher verstockten Volke, so ginge es doch wohl sogar über die Auffassung Deuterocesajas hinaus, in unmittelbarstem Anschluss daran, die durch die Rettung des Volkes sich vollziehende Verherrlichung und Verbreitung der Thora auf Erden gerade auf Gottes צִדָּק gegen Israel zurückzuführen, ein „um meinetwillen“ wie 48, 9 wäre wahrscheinlicher. Und zweitens handeln v. 22—25 gerade von der Strafgerechtigkeit Gottes, die sich wegen Übertretung der Thora an dem Volke bethätigt. Damit würde man auf die andere Deutung geführt, dass צִדָּק eben dies Moment hier in sich enthält. Doch abgesehen davon, dass Deuterocesaja jenes Wort nie in dem Sinne der göttlichen Strafgerechtigkeit gebraucht vgl. 41, 2. 10; 42, 6; 45, 8. 13. 19; 51, 5, ergäbe sich dann der in dem Buche sonst ganz unerhörte Gedanke, Jahwe habe das Volk in die Verstockung dahingegeben, um dann durch das dieser folgende Exil zeigen zu können, dass seine Thora (das wäre dann in v. 21 wie 24 das Gesetz in deuteronomischem Sinne) gewaltig sei, ihre Übertretung die Strafe nach sich ziehe.



Die zweite Möglichkeit ist die, dass das Objekt zu **הַפֶּץ** in v. 19 und 20 enthalten ist und dass mit **לְמַעַן** der Zweck des dort Gesagten eingeführt wird vgl. 41, 20; 43, 10. Schon wegen dieser Parallelen dürfte sich diese Erklärung mehr empfehlen. Dann ergäbe sich der Sinn: Jahwe gefiel es, dass der Knecht blind und taub sein sollte, im Hinblick auf seine **צָדָק**, um (auch von **לְמַעַן** abhängig und das zedeq explizierend vgl. 51, 5) gross und herrlich zu machen die Thora. Deutet man nun diesen Satz auf das Volk, so ergibt sich abermals der schon soeben zurückgewiesene undeuterojesajanische Gedanke.

Ganz anders aber, wenn der Ebed, von dem v. 19—21 handeln, ein vom Volke unterschiedenes Individuum ist: dann kann von diesem gesagt werden, dass es Gott gefallen habe, ihn blind und taub werden zu lassen, um sein Heil erscheinen zu lassen, um die Thora auf Erden gross zu machen, und doch in v. 22—25 von seiner Strafgerechtigkeit dem Volke gegenüber, weil dasselbe die früher gegebene Thora nicht beobachtet hat, gehandelt werden. Dass aber diese Deutung wirklich die richtige ist, empfiehlt sich auch durch folgende zwei positive Argumente: α) Jeder Leser von 42, 21 b muss diesen Vers sofort auf 42, 4 zurückbeziehen, ohne diesen ist jener unverständlich. Hier wird nun aber gerade ein Individuum als Organ der Grossmachung der Thora bezeichnet. Vgl. Micha 5, 3, wo es von dem Davididen heisst: „Er wird gross sein bis an die Enden der Erde.“ β) Ebenso aber muss uns bei dem in Hinblick auf v. 19. 20 gesagten **יְהוָה הַפֶּץ** immer das im Hinblick auf das Leiden des Ebed gesagte „Jahwe gefiel's“ 53, 10 einfallen und die Vermutung nahelegen, dass hier von demselben gehandelt wird. Zum Schlusse will ich die Vermutung nicht unterdrücken, dass an Stelle des durch seine Stellung hinter thora bzw. seine Objektlosigkeit ausserordentlich auffallenden und schwerlich ursprünglichen **וַיִּצְדֵּק** auf Grund des schon zweimal als Parallele herangezogenen Verses Jer. 30, 21 zu lesen sei: **בְּצִדְקָתוֹ** (das ו vor dem nachfolgenden ausgefallen). Das wäre allerdings eine abermalige handgreifliche Bestätigung unserer Deutung auf einen Davididen.

c) Auch v. 22 fällt für unsere Deutung in die Wagschale. Das nachdrücklich vorausgestellte **וְהָיָה** indiziert einen Gegensatz

dieses Subjekts, des Volkes zu dem Vorhergehenden vgl. Gen. 49, 19; 2 Reg. 6, 5; Jes. 10, 7; Job 23, 13; Jes. 53, 5. 7. 12. Nun könnte man ja sagen, dies „aber es, das Volk“ stünde im Gegensatz zu Jahwe v. 21, v. 19 und 20 könnten daher trotzdem von jenem handeln. Indes, da in diesem Falle v. 21 die Aussage enthielte, Jahwe würde die Thora an Israel oder durch dessen Vermittlung verherrlichen, so müsste man sicher in v. 22 ein עַד erwarten, da dann die traurige Gegenwart (v. 22) entweder in Gegensatz zu der glänzenden Zukunft (v. 21) oder in Relation zu der einstigen Sünde (v. 19. 20) gesetzt sein müsste. (Es ist ganz bezeichnend, dass bei Kautzsch wirklich ein „jetzt noch“ eingeschoben wird.) Wiederum hingegen ergibt sich ein guter Gegensatz von v. 22 zu v. 19—21, wenn hier von einem vom Volke unterschiedenen indiv. Ebed gehandelt wird, der in anderer Weise als jenes blind und taub ist.

Aber auch wenn man uns die adversative Bedeutung des וְאִם nicht einräumen will, auf keinen Fall kann ich Budde S. 28 u. a. zugeben, dass dies auf den Ebed v. 19 zurückweisen müsste und expliziere, wer unter diesem zu verstehen sei. Dann nämlich kann auch folgendermassen erklärt werden. In v. 18 ergeht eine Aufforderung an die Blinden und Tauben, die Gesamtheit Israels welche zerfällt in α) v. 19—21 den Ebed, den moschel, den Allerblindesten und β) v. 22—25 das Volk, das ebenfalls, wenn schon in anderer Weise blind und taub ist. Dann ist zu übersetzen: und jenes selbst ist ein Volk beraubt und geplündert u. s. w. Das Subjekt ist schon so durch das Prädikat עַד beeinflusst, dass וְאִם, nicht וְכֵן steht, wie man zuerst erwartet. Vgl. zu dieser Attraktion an das nachfolgende singularische Prädikat Gen. 31, 8 f.; Jos. 13, 14; Lev. 25, 33; Jer. 10, 3 (6, 23; 9, 7) und besonders Prov. 23, 3. Es ergäbe sich dann also eine ähnliche Nebeneinanderstellung wie 43, 10.

d) Der ganze Kontext bestätigt unsere Deutung. Mag man schliesslich v. 21 deuten, wie man will, immer würde mit v. 19 bis 21 sich an das verheissende Wort v. 18 ein plötzlicher bitterer Tadel schliessen. Es ist interessant, dass sogar König S. 932 f. dies für unmöglich hält und bei seiner Deutung des Abschnittes sich gedrungen fühlt, v. 19—23 für eine spätere bei einer er-

neuten Veröffentlichung der Reden vom Propheten gemachte Zuthat hält. Das erscheint als eine Auskunft der Verzweiflung, da K. sonst keine einzige solche deuterocesajanische Zuthat nachgewiesen, uns vielmehr alle abgestritten hat. Ausserdem isoliert er nun auch יְגִדִּיל הוֹרָה („Jahwe plant eine ausserordentliche Weisung zu geben“) von dem nächstgelegenen 42, 4. Es ist dieselbe Notlage, die Marti zur Streichung von v. 19. 21. 22 a veranlasst. Andererseits bemerkt Duhm ganz richtig: „Der folgende Abschnitt 43, 1 ff. sieht gar nicht so aus, als ob eine Strafpredigt vorhergegangen wäre.“ Beziehen sich nämlich v. 19—21 auf den individuellen Ebed, dann enthält der Abschnitt v. 18—25 keine Strafpredigt wider das Volk, sondern auch v. 22—25 nur eine Schilderung der gegenwärtigen traurigen Lage desselben mit kurzer Angabe des Grundes (24 f.), der 43, 1 ff. die kommende Erlösung gegenübergestellt wird.

e) Endlich zeigt auch die plötzliche direkte Anrede an den individuellen Ebed 43, 8 (hierüber s. 3.), dass in dem Abschnitt 42, 18 ff. von ihm schon muss geredet sein, denn mit diesem ist 43, 1 ff. durch וְעַתָּה engstens verbunden.

f) Aber haben wir nicht bis jetzt die eigentliche Schwierigkeit des Textes, v. 20, ganz ignoriert und wie kann überhaupt der Ebed von 42, 1 ff. plötzlich blind und taub genannt werden? Dies ist ja das eigentliche Motiv für alle Ausleger, hier plötzlich wieder an das Volk zu denken. Duhm konstatiert hier einen vollkommenen Gegensatz zu den Liedern vom Gottesknecht, und Budde hat S. 28 unsere Ansicht deswegen geradezu als „halsbrechend“ bezeichnet. Ich glaube aber, diese Schwierigkeit definitiv heben zu können.

Es ist bekannt, dass seit der Berufungsvision des Jesaja 6, 9 f. die Attribute „blind“ und „taub“ von den Propheten sehr oft in Bezug auf die geistige Verstockung des Volkes gebraucht werden, vor allem mit Bezug darauf, dass dasselbe den Drohweissagungen keinen Glauben schenken will vgl. Jes. 32, 3; Jer. 5, 21; Ez. 12, 2; Deut. 29, 3. Diesen Sinn der Worte überträgt man nun immer ohne weiteres auch auf die Stellen, wo sie uns bei Deuterocesaja begegnen, macht sich aber damit eines allgemeinen und eines speziellen Fehlers schuldig. Zunächst eines

allgemeinen, denn musste nicht die Bedeutung jener Worte ganz von selbst eine andere werden, sobald sich jene prophetischen Drohwissagungen wirklich erfüllt hatten? schlägt nicht schon der ganze Tenor der Reden Ezechiels um, sobald Jerusalem wirklich gefallen vgl. 34—39? bekommen nicht infolgedessen auch sonst viele Ausdrücke, die die Propheten vor dem Exile gebraucht, nun plötzlich einen ganz anderen Sinn, da zur Verheissung übergegangen wurde? Ich erinnere nur an das צֶדֶק (vgl. oben) und das קְרוֹן יִשְׂרָאֵל 43, 3 u. s. w.

Kann man schon hiernach a priori erwarten, dass auch das „blind und taub“ bei Deuterojesaja eine andere Bedeutung als bei den vorexilischen Propheten haben wird, so bestätigt das eine Untersuchung der Stellen, wo wir den Ausdruck sonst bei ihm treffen, und diese nicht genug berücksichtigt zu haben, ist der zweite spezielle Fehler der meisten Forscher. Es findet sich da zunächst eine Stelle, in der Deuterojesaja auf jeden Fall das „blind“ ohne jede tadelnde Beimischung gebraucht hat 42, 16. Hier nämlich erklärt der Prophet selbst den Ausdruck dahin, dass er einfach bedeutet: die ganz hilflos sind, die den Heimweg nicht finden können, weil er vor ihren Augen in Finsternis gehüllt ist. Dem reiht sich 42, 7 an: hier finden wir in Parallele zu dem „blinde Augen zu öffnen“ die Ausdrücke „Gefangene aus dem Kerker, in Finsternis Sitzende aus dem Gefängnis zu führen“; abermals also bezieht sich das „blind“ nur auf den hilflosen Zustand des Exils. Dasselbe bestätigt 43, 8: „Führe heraus das blinde Volk, dass es Augen, und das taube, dass es Ohren bekomme.“ So nämlich ist mit Ewald zu übersetzen. Es ist durch den Kontext schlechterdings ausgeschlossen, dass hier ein Tadel über mangelnden Glauben oder Einsicht ausgesprochen sein sollte, denn nach v. 10 a soll ja gerade dies Volk als Zeuge für seinen Gott auftreten. Allerdings liegt nach v. 10 b noch eine mangelnde religiöse Einsicht beim Volke vor, aber eine Erwähnung dieses Mangels in v. 8 wäre so unpassend wie möglich und würde der ganzen Heilsbotschaft v. 1—8 die Spitze abbrechen. Dies aber zugeben und dann doch mit Duhm übersetzen zu wollen: das Volk, das zwar blind ist und doch Augen hat, worin dann eine Verteidigung seiner Glaubwürdigkeit liegen soll, heisst

dem Propheten einen einfach unsinnigen Gedanken vindizieren und würde ihn ausserdem in Widerspruch zu 42, 20 (bei der Duhmschen Deutung dieses Verses auf das Volk) versetzen. Ist unsere Deutung richtig, so beweist 43, 8 abermals, dass „blind und taub“ einfach für den verzweiflungsvollen Zustand des Exils gebraucht wird; dieser Zustand soll ein Ende haben. Im Kontexte mit diesen drei Stellen kann nun aber „blind und taub“ 42, 18 unmöglich plötzlich im Sinne eines geistlichen Tadels gebraucht sein, zumal in der unmittelbaren Anlehnung an v. 16, es muss vielmehr auch hier den Sinn haben „ihr Exilierten geht hinaus, ihr Unglücklichen atmet auf“, und wiederum von dieser Stelle erhält nun auch v. 19 sein Licht: von einer geistlichen Verstockung ist hier nicht die Rede; v. 22—25 würde dafür nur in die Wagschale fallen, wenn wirklich, was eben erst bewiesen werden soll, v. 19—21 auch vom Volke handelten.

Nun wollen wir gar nicht leugnen, dass die Ausdrücke auch bei Deuterijosaja zugleich religiös gefärbt sein können, freilich auch in anderem Sinne, als man bisher gemeint hat, nicht nämlich in dem Sinne einer geistlichen Verstockung, Ablehnung der göttlichen Forderungen, Sichverschliessens gegen seine Drohungen, nein vielmehr in dem vollständiger Verzweiflung, vollständigen Verzagens an der göttlichen Hilfe. Darauf nämlich führen uns vor allem zwei Stellen. 41, 12—14 wird Israel geschildert als Wurm, so gut wie tot, als arm und elend, dies alles sind Parallelbegriffe zu dem „blind und taub“. Gott aber versichert dasselbe seiner Hilfe, er will es aus dem Exile führen, und dann soll Israel es erkennen und einsehen, dass er helfen kann v. 20. Ebenso wird in dem schon berührten 43, 10 b als eine Folge der Rettung aus dem Exil geschildert, dass Israel einsichtig, sehend wird. Immer aber ist sogar bei diesen von dem Volke handelnden Stellen der Gegensatz nicht die geistige Verstocktheit, sondern in erster Linie die Verzagtheit an der göttlichen Hilfe in der Not des Exils. Dieser Zustand der exilischen Not ist also bei Deuterijosaja der eigentliche Inhalt des Begriffs, gerade so wie bei נָחַץ, welches bekanntlich auch oft religiös gefärbt sein kann, die soziale Not schlechthin vgl. 41, 17. Und infolgedessen kann nun auch bei ihm die mangelnde Einsicht, durch wen



und warum man in diese Not gekommen sei, unter den Begriff subsumiert werden vgl. 42, 22—25 mit 42, 18. Doch in erster Linie steht auch hier die exilische Not selbst v. 22.

Ich glaube aber, wir können noch ganz deutlich die Wurzeln dieser Ausdrucksweise nachweisen und damit vollends darthun, dass wir Deuterojesaja recht verstanden haben. Sehe ich recht, so haben zwei Vorstellungsreihen zu ihrer Entstehung mitgewirkt: α) Das Exil als solches ist dem Israeliten das Land der Finsternis (im Gegensatz zu Palästina, dem Lande des Lichts Micha 7, 9); infolgedessen sind ihm alle dort Befindlichen „Blinde“. Diese Vorstellung treffen wir bei Deuterojesaja selbst 42, 6. 16; 45, 19; 49, 9, sie begegnet uns Ps. 107, 10. 14; 146, 7. 8, desgleichen Jes. 29, 18; 35, 5. Sie scheint mir auch schon in Ez. 12, 1—16 hineinzuspielen. Auch an die Stellen kann hier erinnert werden, wo das Exil als „das dürre Land“ bezeichnet wird, denn dies gilt dem Israeliten zugleich als das finstere Land Ps. 63, 2; 68, 7; Ez. 19, 13; 20, 35 vgl. mit Jer. 2, 21; 17, 6; Jes. 21, 1. Das Exil wird sogar (im Gegensatz zu Palästina, dem Lande des Lebens) bezeichnet als das Land des Todeschattens und Todes Jes. 9, 1; Ps. 23, 4. 6; 68, 21; Ez. 37, 12. Der Hades aber ist wiederum das Land, in dem die menschlichen Sinne sistiert Hiob 3, 18; 7, 7; 10, 22; 13, 32; 14, 21; Ps. 88, 13; Ez. 28, 16, in dem auch Gottes Wunder nicht mehr kund werden Ps. 6, 6; 115, 17. β) Dem reiht sich nun aber die Vorstellung an, dass tiefes Leid überhaupt die Sinne des Menschen, vor allem Blick und Gehör trübt. Unglück ist Finsternis und Schweigen 47, 5. Die Unglücklichen sind Blinde und Augenlose 59, 10. Wie oft lesen wir „mein Auge verschmachtet vor Elend“ Ps. 69, 4. 24; 6, 8; 88, 10. Eine ganz besonders treffende Parallele zu der Ausdrucksweise Deuterojesajas bietet aber Ps. 38. Da lesen wir v. 11: „Selbst meiner Augen Licht ist nicht bei mir“, und vor allem v. 14: „Ich gleiche einem Tauben, höre nicht und bin wie ein Stummer, der seinen Mund nicht aufthut.“ Vgl. v. 15. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Situation dieses Dichters mit der des Ebed von Jes. 42, 19 f. identisch sein muss; abgesehen auch von der äusseren Lage, jener bekennt sich Gott gegenüber schuldig, obwohl er sich

Menschen gegenüber keines Bösen bewusst ist 38, 19–21, und daraus ergibt sich seine verzweifelte Resignation; die kann natürlich beim Ebed eine andere Wurzel haben. Aber ein *tertium comparationis* liegt trotzdem vor, nämlich diese Resignation im Leid selbst.

Nach diesem kurzen Exkurs kehren wir zu 42, 19. 20 zurück und fragen: wenn die Attribute „blind und taub“ sogar schon in Bezug auf das Volk von Deuterijosaja ohne jeden tadelnden Beigeschmack gebraucht werden können, sollte das nicht noch viel mehr gelten, wenn sie in Bezug auf den individuellen Ebed angewendet werden? erhalten so nicht plötzlich jene Verse einen ganz vorzüglich auf ihn passenden Sinn: er war der Allerverbannteste? Er hat im Exil noch mehr gelitten als alle anderen, aber Jahwe gefiel's so, um seine Thora durch dies Leid gross zu machen. Ist es nicht derselbe Ebed, der 50, 7 als der mit einem Antlitz dem Kiesel gleich, 53, 7 als der Stumme, der seinen Mund nicht öffnet, uns entgegentritt? Vgl. auch 50, 10 b: „Der da wandelte in Finsternis, wo er kein Licht hatte.“ Wohl mag es sein, dass Deuterijosaja zum erstenmal die Ausdrücke „blind und taub“ in dieser bildlichen Bedeutung gebraucht hat und daher in v. 20 etwas eingehender ausführt, dass es sich eben um eine bildliche, nicht buchstäbliche Blindheit und Taubheit handelt: „Wohl sahest (erlebstest) du vieles (d. i. genug vgl. Ps. 65, 10; 120, 6; 123, 3 f. und Threni 3, 1; Ps. 90, 15; Prov. 27, 12; Job. 16, 2), aber achtetest nicht darauf, wohl waren die Ohren geöffnet, aber er hörte nicht.“ Das Objekt ist hier allerdings nicht genannt, aber es ergibt sich aus dem Kontexte, besonders dem richtig gedeuteten v. 18; gerade an Leiden, Schmähungen u. s. w. ist zu denken, die der Ebed erlebt vgl. Jer. 20, 10. 18. Es ist der höchste Zustand der Resignation ihnen gegenüber, des geduldigen Tragens, der hier ausgemalt wird, es handelt sich um einen Menschen, der in übermenschlichem Leid an aller menschlichen und Selbsthilfe verzweifelt ist, dem aber Gott geholfen hat vgl. 49, 4; 53, 10. Er wollte gerade dies besondere Elend des Ebed als Durchgangspunkt für die Neubegründung des Gottesreichs um seiner Gnade willen. Versucht man nur, Ernst zu machen mit der geschichtlichen

Deutung, so weiss man, dass diese Schilderung keinen Widerspruch zu 50, 4—9 ergibt, im Gegenteil, dies Stück ist nur die positive Interpretation zu dem hier geschilderten Zustande: auf nichts Menschliches reagiert und hört er, sondern nur auf den Gott, der ihm jeden Morgen das Ohr öffnet und zum Tragen des Leides durch seine Offenbarung stärkt.

Somit glaube ich als ein gesichertes Resultat unserer Untersuchung von 42, 19—21 bezeichnen zu dürfen, dass uns hier ganz derselbe individuelle Ebed entgegentritt, den wir aus den Ebedjahwestücken kennen. Dass das bisher noch nie klar erkannt ist, liegt wiederum nur an einem exegetischen Fehler. Absichtlich haben wir die Untersuchung so eingehend geführt, weil Budde mit Recht den Finger darauf gelegt hat, dass wir hier vor der Stelle stehen, die in letzter Instanz die Kontroverse zwischen den Kollektivisten und Individualisten in der Ebedjahwefrage entscheidet. Wenn nun Budde S. 48 bemerkt, die individualistische Auffassung des Ebed führe schliesslich dahin, dies ganze, unvergleichlich schöne Stück erbarmungslos als Flickarbeit, aus Missverständnis hervorgegangen, zu beseitigen, so hat unsere Darlegung das Gegenteil bewiesen; dagegen hat neuerdings Marti trotz seiner kollektivistischen Deutung oder besser gerade wegen derselben v. 19. 21. 22a streichen müssen.

3) Das עֶבֶד 43, 10 bezieht sich ebenfalls auf den individuellen Ebed. Drei Gründe bestimmen mich zu dieser Annahme. a) Fasst man das Wort als zweites Prädikat, wie die thun müssen, die in jenem auch hier das Volk sehen wollen, so erhält man eine Aussage, von der man nicht weiss, was sie hier soll, denn, wie schon Serubb. S. 108 gesagt, Knechte, Verehrer haben ja die anderen Götter auch. Budde hat S. 32 gemeint, diesen meinen Einwand gegen die gewöhnliche Deutung zurückweisen zu können, indem er interpretiert: „Israel ist zunächst Jahwes Zeuge d. h. in der Lage, seine Sache zu stützen, sodann aber auch sein Knecht d. h. berufen und verpflichtet zum Wirken an den Heiden.“ Jawohl, so müsste dastehen, wenn das abdi sich auf das Volk bezöge; was aber wird in Wirklichkeit als der Zweck der Erwählung des Ebed in v. 10 b bezeichnet? Kein Wort von den Heiden, sondern dass die Israeliten einsichtig

werden sollen u. s. w. Wir kommen gleich darauf zurück. Umgekehrt aber legt die Prozessverhandlung, in der wir hier stehen, nach Deut. 17, 6 etc. von vornherein die Vermutung nahe, dass Jahwe zwei Grössen als Zeugen aufzuführen hat, dass also abdi zweites Subjekt ist. In v. 8 kommt das Volk nur als eine Grösse in Betracht, wie ja auch sonst bei Deuterocesaja meistens. Andererseits aber wird von ihm 55, 4 die Davidsfamilie thatsächlich als der Zeuge Jahwes bezeichnet.

b) Fasst man das abdi als zweites Prädikat, so würden wir in v. 10 b die Aussage erhalten, das Volk sei zum Knechte erwählt, um einsichtig und gläubig zu werden (denn Duhms Vorschlag, die 3. Pers. zu lesen und auf die Heiden zu beziehen, scheitert schon daran, dass die hier gebrauchten Verba sonst nie von Deutjes. auf die Heiden angewendet werden, vgl. vielmehr 41, 20). Thatsächlich aber wird dies nach Deuterocesaja sonst erst durch den Auszug aus dem Exil bewirkt und ist Zweck desselben 41, 20; 42, 18; 53, 1 vgl. 12, hingegen Knecht Gottes ist Israel schon von der Zeit seiner Erwählung an gewesen 41, 8 f. Diese war nach Deuterocesaja Selbstzweck, hier aber handelt es sich um ein Mittel zum Zweck. Fassen wir aber das abdi als zweites Subjekt, so erhalten wir die Aussage, der Ebed sei erwählt, damit Israel (durch die Rettung und den Auszug) einsichtig, gläubig würde. Bedenken wir nun, dass nach 42, 7 jene auszuführen die erste Aufgabe des individuellen Ebed war, so stehen bei Beziehung unserer Stelle auf ihn die Gedanken in vorzüglicher Harmonie.

c) Für unsere Deutung spricht endlich 43, 8. Der Versuch, in diesem ganzen Abschnitt von dem individuellen Ebed abzu- sehen, hat gerade bei diesem Vers zu den wunderlichsten Auskünften geführt. Das אֵינִי hier kann, wie die neueren Ausleger auch fast alle zugeben, nur Imperativ sein (viell. hoze zu sprechen, doch vgl. Ps. 94, 1). Dann aber wäre es merkwürdig, wenn ein allgemeines „man“ sollte angeredet sein, und noch viel merkwürdiger, wenn die Herausführung auf die Vorführung als Zeuge vor die Gerichtsverhandlung bezogen werden sollte. Denn einmal ist Israel v. 1—5 ja schon immer direkt angeredet, also schon vorher gegenwärtig, und andererseits ist es, wenn man 42, 7

mit 43, 2—6 vergleicht, geradezu unnatürlich, das וְיָצִיא in v. 8 auf etwas anderes als auf die Herausführung aus dem Exil zu deuten. Vgl. Ez. 20, 34. 41; 34, 13. (Die geistvollen Versuche Klostermanns und Cheynes, hier ein וְיָ in den Text hineinzubringen, sind nur Folge dessen, dass man das Nächstliegende verschmäht.) Dann scheint es mir aber sicher zu sein, dass v. 8 direkt der angeredet wird, der nach 42, 7 die Aufgabe hat, Israel hinauszuführen. Und trifft das zu, so erwartet man seine Erwähnung auch in v. 10.<sup>1)</sup>

König hat S. 956 unsere Deutung abgelehnt als eine keineswegs einwandfreie. Er meint, zunächst wäre dann die Wortstellung nicht ganz natürlich. Aber die ist eben dadurch veranlasst, dass Deuterjesaja mit dem Satze von וְאֶבְדִּי an noch einmal auf den Zweck des Berufes des Ebed aufmerksam machen wollte. Es liesse sich mit demselben Rechte bei der Fassung Königs die Frage aufwerfen, warum nicht das abdi vor וְאֶבְדִּי stünde, und nur in diesem Falle würde die Stelle zu Gunsten jener in die Wagschale fallen. Zweitens aber meint er, es bestünde zwischen der Titulierung der Israeliten als Zeugen Jahwes und dem Zweck, der dann der Erwählung des Knechtes zugeschrieben wäre, keine Harmonie. Denn zuerst wären die Israeliten schon als Zeugen Jahwes anerkannt und dann würde erst noch gesagt, dass sie belehrt werden sollten. Indes da wird übersehen, dass Israel v. 9 und 10 als Zeuge für Jahwes Allmacht nur in Betracht kommt, insofern das v. 1—8 Gesagte als erfüllt vorausgesetzt, insofern das Volk also aus dem Exil gerettet ist, nicht aber in dem Sinne, dass es andere belehren soll. Deuterjesaja kennt auch passive Zeugen, wie z. B. Gottes Wunderwerke in der Natur Zeugen seiner Allmacht sind, vgl. 55, 13. Ausserdem ist in v. 10 b überhaupt nicht von einer abstrakten Belehrung, sondern nach dem Kontexte nur von der durch die wunderbare Herausführung aus dem Exil sich vollziehenden praktischen Belehrung die Rede vgl. 41, 20. Mithin

<sup>1)</sup> Ich möchte übrigens die Vermutung aussprechen, dass schon in v. 7 von dem individuellen Ebed die Rede ist, indem ich hier statt des schon vielfach aufgefallenen „jeder, der genannt ist“ lese: וְיָצִיא נְקִיָּה vgl. 49, 2, auch 54, 17, und Jes. 13, 5; Jer. 50, 25.



dürften wir berechtigt sein, unsere Deutung von 43, 10 auf den individuellen Ebed aufrecht zu erhalten.

4) Gleiches gilt von meiner Behauptung bezüglich 44, 26. Nur habe ich hier Serubb. S. 108 einen etwas schiefen Ausdruck gebraucht, indem ich sagte, der Ebed und die Propheten würden hier in eine Kategorie gerechnet. Wohl aber zeigt die Nebeneinanderstellung, dass beide in der gleichen Richtung wirken, nämlich, wie der Text von v. 24—28 überhaupt bezeugt, auf die Neuaufrichtung des Gottesreichs hin. Kann uns aber wundernehmen, dass von dem Ebed von 42, 1. 7; 49, 2. 9; 50, 4 gerade das עֶבֶד betont wird? Dagegen muss ich nochmals aussprechen, dass es bei dem prägnanten Sinne, in dem Deuterjesaja fast stets das Wort Ebed gebraucht (denn 54, 17 b ist sicher Zusatz vgl. Duhm z. St.), es durchaus unwahrscheinlich ist, dass er dies eine Mal das Wort auf die Propheten sollte angewendet haben. Und im übrigen widerspricht die Lesung abadaw nicht nur dem M. T., sondern auch der LXX, man könnte also mindestens mit demselben Rechte unter Hinweis auf 42, 19 in עֶבְדֵי יְהוָה emendieren.

5) Nachdem wir so gesehen, dass an 6 Stellen, an denen uns der Ebed ausserhalb der Ebedjahwestücke begegnet, der Ausdruck auch auf ein zeitgenössisches Individuum zu beziehen ist, möchten wir hinzufügen, dass vielleicht auch sonst noch manchmal auf dieses angespielt wird. a) Vielleicht dürfte der individuelle Ebed in 48, 16 b redend auftreten vgl. Serubb. S. 108 f. Allerdings ist der Text hier sicher nicht intakt. Hat hier einst 61, 1—3 gestanden? Es wäre nicht unmöglich. Sowohl das beiden Stellen gemeinsame אֲדֹנֵי יְהוָה wie die auffallende Stellung des עֶבְדֵי יְהוָה 61, 1 legen die Vermutung nahe. Damit erhielten wir hier unmittelbar noch ein fünftes bzw. (mit Einrechnung von 42, 19—21) sechstes Ebedjahwestück. Oder hat Halévy recht, wenn er 48, 16 b in 49, 1—6 einarbeitet? Sicheres lässt sich hier nicht urteilen.

b) Zu 51, 16 vgl. Serubb. S. 109 f. Ich möchte nur König gegenüber nochmals betonen: es ist unmöglich, dass hier das Volk angeredet ist, denn diesem war gerade soeben (v. 13) vorgeworfen, dass es Gott vergessen habe, und zwar in derselben

direkten Anrede, wodurch auch die Berufung auf die interne Scheidung Israels hinfällt. Auch wenn man dieselbe als faktisch bestehend anerkennt vgl. 51, 7, so ist sie gerade hier zudem noch dadurch ausgeschlossen, dass der Ausdruck „ich lege meine Worte in deinen Mund“ überhaupt nicht von einer Mehrheit, sondern nur von einem Individuum gebraucht werden kann. Zu den jeremianischen Parallelstellen 1, 10 b; 31, 28 b bezüglich der Aufgabe des hier Angeredeten will ich besonders noch Jer. 18, 9 nachtragen. Es handelt sich, indem שָׁמַיִם und אֶרֶץ als Glosse aus v. 13 zu streichen sind, um die Neuaufrichtung Israels. Wer aber hat nach 49, 5—9 diese Aufgabe? Ich vermute also, wie schon Laue, dass 51, 14—16 ein auf den individuellen Ebed bezüglicher Passus sind; auch das בָּעֵינָי v. 14 findet kaum bei Beziehung auf das Volk eine passende Erklärung, dass aber der individuelle Ebed ein Eingekerkelter, schlecht Beköstigter war, werden wir später sehen.

c) 52, 5 habe ich früher selbst noch nicht berücksichtigt. Man weiss hier mit dem מִשְׁלֹי gar nichts anzufangen. Entweder man hat es gefasst: Israels Bedrucker jauchzen, oder: Israels Fürsten heulen. Doch gegen die erste Fassung spricht, dass יָלַל sonst nie wie הָלַל von übermütigem Freudengeschrei gebraucht wird, gegen die zweite, dass nach v. 5 b β von einem Thun der Babylonier die Rede sein muss; gegen beide aber spricht, dass sie das Ctib einfach ignorieren. Dies hat gelesen מִשְׁלֹי, also: seinen Herrscher machen sie wehklagen. Wenn das Hiphil von יָלַל sonst auch keine kausative Bedeutung hat, so ist damit doch nicht bewiesen, dass es sie nicht haben kann; sollte nicht aber gerade die singuläre Schreibweise (יהי) indizieren, dass jene hier beabsichtigt ist? Sicherer freilich noch ist die Emendation Klostermanns in יִהְיֶה „sie entweihen“ vgl. 43, 28; 47, 6 und besonders 53, 5. 10, über die in VI § 4; so ergibt sich auch ein vorzüglicher Parallelismus mit dem letzten Worte des Verses. Jedenfalls führt uns der Vers darauf, dass ein moschel Israels besonderes Leid hat erdulden müssen; wie würde damit 52, 13 ff. vorbereitet! Wir erinnern uns daran, dass schon 42, 19 die Emendation in מִשְׁלָם nabelag. Gegen Dillmanns Bemerkung, moschelim seien nach 49, 7; 14, 5 im Exil ausschliesslich die

Babylonier, dürfte schon ein Hinweis auf Threni 2, 9; 4, 20, aber noch mehr auf 2 Reg. 25, 27 ff. genügen.

d) Betreffs 55, 3 ff., wozu Serubb. S. 110, 173 zu vergleichen, will ich nicht noch einmal die Frage aufrollen, ob direkt ein Davidide oder das Davidshaus oder das Volk in v. 5 angeredet wird; es ist schliesslich gleichgültig, denn auch im letzten Falle muss Deuterocesaja selbstverständlich einen Davididen im Auge haben, der für das Volk die David gegebenen Verheissungen realisieren konnte und sollte. Denn wie wäre sonst der Verfasser auf den Gedanken gekommen, von der Verwirklichung der chasde david zu reden, wenn dem Hauptinhalt dieser, dass nämlich immer ein Davidide auf des Ahns Thron sitzen sollte, jedes Substrat fehlte? Im übrigen sind die Parallelen zu den Ebedjahwestücken handgreiflich vgl. zu v. 4 f.: 42, 1—4 nach unserer Deutung; 42, 6; 49, 1. 6; 52, 15; 53, 12, auch 43, 10; 49, 3. Also, schliesse ich, hat der Prophet auch hier den Ebed im Auge, wenssion er nicht direkt von ihm spricht.

e) Auf die letzte Stelle, in der möglicherweise eine Anspielung auf den individuellen Ebed vorliegt, hat mich König selbst erst unbewusst S. 951 aufmerksam gemacht. Es handelt sich um 55, 11. König verweist darauf, dass die gewöhnliche Beziehung des עֲשֵׂה auf das דָּבָר ihr Auffälliges habe, einmal dies Prädikat selbst und zweitens der Tempuswechsel gegenüber dem Impf. von a, und so meint er, das Subjekt von עֲשֵׂה könnte der sein, von dem 48, 14 mit ganz ähnlichen Ausdrücken gehandelt würde wie 55, 11 b, nämlich Cyrus. Gibt man auch einen solchen Subjektswechsel von v. a zu b als möglich zu, so haben wir doch schon oben festgestellt, dass eine derartige Rückbeziehung auf 48, 14 einfach unmöglich ist, besonders, weil inzwischen 53, 10 mit fast denselben Ausdrücken vom individuellen Ebed gesprochen wird. Ausserdem verlangt nun freilich die genaue Parallele zwischen 55, 10 und 11, dass wie dort „Regen und Schnee“ Subjekt in beiden Vershälfen ist, so hier „mein Wort“. Und trotzdem kann König sich auf einer richtigen Bahn bewegt haben, wenn er bei der gewöhnlichen Deutung Anstoss an dem עֲשֵׂה nahm, es bleibt trotz 40, 8; 45, 23 die Wahl des Ausdrucks merkwürdig. Dies Auffallende aber würde ganz verschwinden,

wenn der Prophet wirklich von einer Person, die Träger dieses Wortes ist, eine bestimmte Aktion erwartet, durch die dasselbe sich erfüllt. Nach v. 12 f. handelt es sich um die Heimkehr. Wer soll diese in Szene setzen? Der Ebed vgl. 42, 7; 49, 5. 8 f. Von ihm wird infolgedessen 53, 10 mit fast ganz denselben Ausdrücken gesprochen wie hier vom Worte. Und nun haben wir gerade von ihm 42, 1; 44, 26; 49, 2; 50, 4; 51, 16 gehört, dass er in besonderem Masse der Träger des göttlichen Wortes in Bezug auf die Wiederaufrichtung des Gottesreichs ist. Daher halten wir uns für berechtigt, auch 55, 11 unter den Stellen aufzuzählen, an denen vielleicht ausserhalb der Ebedjahwestücke vom individuellen Ebed gehandelt wird.

So haben wir gesehen, wie an 6 Stellen sicher, an 5 möglicherweise auch im Buche Deuterocesajas von diesem gesprochen, er als eine bekannte Persönlichkeit vorausgesetzt wird. Damit aber erledigt sich die Annahme, die Ebedjahwestücke seien erst später in das Buch eingeschoben. Dann müssten ihnen nun diese Stellen nachfolgen, und wir würden schliesslich nur noch ein paar Fetzen des Buches in der Hand behalten.

#### § 4. Das Verhältniss des anonymen Ebed zu dem als Israel bezeichneten.

Schliesslich kommen wir noch zu einem Argumente, welches bisher in dieser Frage noch nie berücksichtigt ist, und doch besonders nach unserem Resultate in § 3 in überraschender Weise bestätigt, dass die Ebedjahwestücke von Deuterocesaja selbst herühren. Gleich in I § 1 wurden wir darauf geführt, dass in diesen der Ebed anonym aufträte. Wir fanden, dass manche Forscher gerade aus dieser Anonymität schliessen, dass dann nach den unmissverständlichen Stellen 41, 8 u. s. w. der Ebed auch hier auf das Volk gedeutet werden müsse, während andere aus dieser Erscheinung folgern, dass die Stücke einem ganz anderen Verfasser zuzuschreiben seien. Schon dort deuteten wir an, dass es aber noch eine dritte Lösung gäbe.

Nun haben wir eben gefunden, dass an den sämtlichen Stellen des Buches, wo ausserhalb der Stücke der Ebed anonym

auftritt 42, 19; 43, 10; 44, 26; 50, 10, derselbe ebenfalls ein zeitgenössisches Individuum, nicht ein einziges Mal Israel ist. Welche Folgerung haben wir daraus zu ziehen? Ich denke doch diese, dass der individuelle Ebed eine allen Zeitgenossen Deuterocesajas durchaus unter diesem Eigennamen (wie Abd Allah, Abd Melek etc.) bekannte Grösse war, nicht näher bezeichnet zu werden brauchte, dass aber gerade umgekehrt, wenn der Ausdruck auf Israel angewendet wurde, nachdrücklich hervorgehoben werden musste, dass dies gemeint sei 41, 8 f.; 44, 1. 2. 22; 45, 4; 48, 20. Hätte Deuterocesaja einen individuellen Knecht Gottes überhaupt nicht, sondern nur Israel als solchen gekannt, so wäre es doch sehr zu verwundern, dass er jedesmal, wo er wirklich von diesem spricht, nachdrücklichst das Jakob oder Israel hinzugesetzt hätte; besonders 45, 4; 48, 20 lag dazu dann doch keinerlei Nötigung vor; gab es keinen anderen Ebed, so konnte auch kein Missverständnis entstehen. Ganz anders aber, wenn Deuterocesaja in erster Linie überall bei dem Ebed das den Zeitgenossen unter diesem Titel bekannte Individuum im Auge hatte, dann musste er natürlich jedesmal, wenn er vom Volke sprach, dies auch ausdrücklich sagen. Auch das doppelt hinzugesetzte עַבְדִּי 41, 9 f.; 44, 21 scheint mir zu zeigen, dass daneben Deuterocesaja noch einen anderen Ebed kennt. Vgl. 43, 10 mit 12.

Und bestätigt sich diese unsere Folgerung nicht auch durchaus durch innere Gründe? Wir haben in III § 6 ausgeführt, wie die exilischen Juden bei dem Ausdruck Ebedjahwe gerade in erster Linie an die davidische Familie oder einen Davididen denken mussten. Nun ist aber einer der Hauptgedanken Deuterocesajas in Kap. 40—48, dass auch das ganze Volk ein Ebed Gottes sei, er sucht ihm zu Gemüte zu führen, dass die dem Davidshause zu teil gewordenen Verheissungen auch ihm gelten. ist es doch schon seit Abrahams Tagen zum Ebed berufen und erwählt. Daher sind die Hoffnungen, die sich an den Ebed aus dem Davidshause knüpfen, zugleich auch solche für das Volk, es wird ebenso wenig vergehen wie dieser, wird ebenso wie er gedeihen, über die Völker triumphieren; ist er ein Zeuge Gottes, Israel soll's auch sein. Dieser Gedanke, dass auch Israel der Knecht Gottes sei, ist thatsächlich dem Deuterocesaja neu, daher



die immer wiederholte nachdrückliche Betonung; der andere, dass die davidische Dynastie bzw. ihre einzelnen Vertreter als Ebed Jahwe anzusehen seien, kursierte schon seit der deuteronomischen Ära im Volke. Angebahnt war jener zwar schon durch Ez. 37, 25 etc., aber noch nie ausgesprochen, denn Jer. 30, 10; 46, 27 f., wo er sich findet, sind anerkanntermassen erst nachdeuteromesajanisch.

Deuteromesaja verschmilzt gleich beide Gedanken engstens; die Verheissungen, die dem einen gegeben sind, gelten auch dem anderen, zweifelt man nicht an der Realisierung der chasde David, so darf man auch nicht an Israels Schicksal verzweifeln, und umgekehrt, wo von der Verherrlichung des Volkes gesprochen wird, da ist natürlich auch wieder der individuelle Ebed als ein Glied desselben eingeschlossen, weshalb manchmal von ihm nicht gesprochen wird, wo man es vielleicht erwarten würde. Es sind eben konzentrische, nicht exzentrische Gedankenkreise, nicht sich widersprechende Ideen, sondern Ergänzungen, und beide zusammen sollen darauf hinwirken, Israel die Gewissheit der unmittelbar bevorstehenden Rettung und Verherrlichung zu geben. Aber weit entfernt, dass nun dadurch für die Zeitgenossen eine heillose Verwirrung hätte entstehen müssen, sagt Deuteromesaja ausdrücklich, wenn er das Volk meint; im anderen Falle ist ihm stets der Ebed das Individuum aus dem Davidshause.

So wird die Existenz der Ebedjahwestücke im deuteromesajanischen Buche durch die Stellen, wo das Volk Israel als Ebed auftritt, geradezu gefordert.

## § 5. Das sprachliche Verhältniss.

Bezüglich des sprachlichen Verhältnisses der Stücke zu dem übrigen Buche können wir uns hier ganz kurz fassen. Wir haben unserer Ausführung Serubb. S. 111—13 kaum noch etwas hinzuzufügen. Zunächst sei nur unser dort gefälltes Urteil noch einmal wiederholt: Die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Buche Deuteromesajas und besonders den drei ersten Stücken ist eine derartige, dass zwar ein Späterer sich an jenem könnte gebildet und diese in enger Anlehnung zur Ergänzung gedichtet

haben, dass sie aber nimmermehr von einem anderen Verfasser vor Deuterocesaja können geschrieben sein.

Bezüglich des letzten Stückes erlaube ich mir noch neben dem früher besonders betonten חפץ v. 10 (vgl. 42, 21; 44, 28; 46, 10; 48, 14; 55, 11) aufmerksam zu machen auf folgendes: אָנָן 53, 4 vgl. 40, 7; 45, 15; 49, 4, לָמוּ 53, 8 vgl. 43, 8; 44, 7. 15; 48, 21 und מְחַלֵּל 53, 5 vgl. 43, 28; 47, 6; 52, 5 b? Auch das הַצִּדִּיק = Heil verschaffen 53, 11 erklärt sich gerade aus dem deuterocesajanischen Sprachgebrauch von צִדִּיק = d. von Gott geschenkte Heil 41, 2. 10; 42, 6; 45, 8; 51, 5; 58, 2, denn der gewöhnlichen Deutung „gerecht machen“ widerspricht sowohl das לָ wie der Kontext v. 5 b. 10. 11 a. 12; 54, 1 ff. Schliesslich sei auch noch auf unsere Ausführung in III § 7, nach welcher der Verfasser der Stücke sich ebenso wie der des Buches mit babylonischer Diktion vertraut zeigt, und auf die Bemerkungen Königs S. 897—99, der in diesem Punkte ganz mit uns übereinstimmt, aufmerksam gemacht.

## § 6. Abschluss; die Möglichkeit deuterocesajanischer Entstehung der Stücke vor dem übrigen Buche.

Indem wir nun die Untersuchung über die „Echtheit“ der Ebedjahwestücke abschliessen, können wir nur unser im Serubb. gefälltes Urteil noch einmal wiederholen: so sicher heutzutage vielfach die Behauptung auftritt, jene müssten vor Deuterocesaja gedichtet oder nach demselben von einem anderen interpoliert sein, beide Behauptungen entbehren jedes wirklichen Grundes, sie beruhen schliesslich nur auf einer falschen Deutung der Ebedjahwestücke selbst, vor allem der falschen Vergeistigung der Stellen, die von der konkreten Zurückführung aus dem Exil handeln.

Ganz haben wir damit aber das Problem noch nicht zum Abschluss gebracht; es erübrigt noch die Frage, ob die Stücke von Deuterocesaja in einem Zuge mit dem übrigen Buche geschrieben oder ob sie von ihm zuerst gesondert verfasst und dann später in sein Buch aufgenommen sind. Bekanntlich hatten wir

selbst uns im Serubb. für diese Auffassung entschieden, sie vertritt auch Kittel, und Cheyne hatte früher wenigstens mit ihrer Möglichkeit gerechnet. Dieselbe a priori jetzt abzuweisen, liegt für uns um so weniger Grund vor, als unsere Untersuchung in IV § 1 abermals nur bestätigt hat, dass Deuterocesaja thatsächlich einzelne Citate aus seiner früheren Wirksamkeit in sein Buch aufgenommen hat. Aber ist mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit gegeben, sind thatsächlich die vier Ebedjahwestücke — und dazu rechneten wir im Serubb. noch als fünftes 42, 19—21 — zunächst gesondert entstanden? Die Prämissen für eine Bejahung dieser Frage haben sich uns allerdings inzwischen etwas geändert, denn 1) haben wir nun erkannt, dass Kap. 40—55 wirklich schon in Babylon zum Abschluss gebracht sind, 2) dass sicher der historische Hintergrund von drei Ebedjahwestücken, nämlich 42, 1—7 (vgl. v. 7); 49, 1—8 (vgl. v. 5. 8); 42, 19—22 (vgl. v. 19) der exilische ist und dass bei den beiden anderen wenigstens nichts dagegen spricht, sich vielmehr 53, 11 f. aus der exilischen Zeit besonders gut verstehen lässt. Indes, es wäre ja doch möglich, dass Deuterocesaja in Babylon selbst die Stücke zunächst aus einem anderen Anlass als das übrige Buch geschrieben hätte. Wie haben wir uns dazu zu stellen? Folgende Momente werden die Antwort enthalten.

a) Zunächst ist in § 1 mit Sicherheit bewiesen, dass der Zusammenhang der Stücke mit den sie umgebenden Partien ein so enger ist, dass jedenfalls diese schon müssten im Hinblick auf jene geschrieben sein und nicht etwa die Stücke erst nachträglich eingeschoben, vgl. auch § 4.

b) Hat aber unsere Untersuchung in § 3 das Richtige ergeben, dass nämlich auch im sonstigen Buche der Ebed als ein realer, noch lebender Zeitgenosse vorausgesetzt ist, so fällt die sachliche Nötigung hin, die Stücke einer anderen Zeit zuzuweisen. Dass dieser Punkt auch von uns noch nicht mit absoluter Sicherheit entschieden ist, geben wir gerne zu; wir wünschten selber noch bessere Stützen zu besitzen als 42, 19 f.; 43, 10; 44, 26; 50, 10 u. s. w., zumal einige dieser auch noch nach dem Tode des Ebed hätten gesprochen werden können. Dennoch hoffen wir, als das weitaus Wahrscheinlichste erwiesen zu haben, dass das Buch,

auch abgesehen von den Stücken, den individuellen Ebed, und zwar als lebenden kennt.

c) Was nun die formalen Anzeichen anbetrifft, dass die Stücke etwa schon bekannte ältere Produkte Deuterocesajas seien, so sind dieselben ausserordentlich schwach. Bei 42, 1 ff. ist eine Naht, die uns andeutete, dass wir es mit einem aufgesetzten Flicker zu thun hätten, überhaupt nicht zu entdecken. Gleiches gilt von 49, 1 ff., wo man sich ja gerade infolgedessen nur streiten kann, wie weit eigentlich das ursprüngliche Stück reiche. Und bei 52, 13 ff. fehlt sowohl in v. 13 wie in 54, 1 jede Andeutung, dass das Folgende bezw. Vorausgehende schon älteren Datums sei. Etwas anders liegt die Sache zunächst bei 42, 19—21; falls man nämlich, wie wir Serubb. S. 216 vorgeschlagen haben, v. 23 (vgl. zu diesem Jes. 37, 26) vor v. 22 stellt, so hätten wir in jenem einen Hinweis, dass die von dem individuellen Ebed handelnden Verse schon früher bekannt gewesen, aber nicht beachtet seien. Doch eben, weil wir hier mit einer Umstellung operieren müssen, haben wir höchstens das Recht, von einer Vermutung zu reden. und das  $\text{נִסִּי}$  v. 23 kann schliesslich auch auf das folgende v. 24 f. hinweisen. Ein gewisses formales Recht, an ein Citat zu denken, besteht weiter auch bei 50, 4—9. Auf jeden Fall wäre hier die Annahme möglich, dass der bei anderer Gelegenheit gedichtete Monolog des Ebed durch v. 10 den Zeitgenossen als vorbildlich zu Gemüte geführt wäre. Gerade die mehr prosaische Wiederholung seines Zustandes in v. 10 b möchte diese Annahme empfehlen; immerhin aber würde das bei einem so lebhaft schreibenden Schriftsteller wie Deuterocesaja auch anderweitig seine Erklärung finden.

d) Bei einigen Stücken wird nun aber umgekehrt durch formale Momente die Annahme unmöglich, dass dieselben schon älteren Datums sind. Zunächst wird das, was vom Ebed 42, 1—7 gesagt wird, gerade durch v. 9 als ein ganz Neues bezeichnet. Dieser Ausdruck könnte sich freilich speziell auf das v. 5—7 von ihm Gesagte beziehen, ein neuer Ansatz ist offenbar v. 5 zu bemerken, aber genügt er, eine gesonderte Entstehung von v. 1—4 zu beweisen? Ebenso macht doch die Diktion von 52, 15; 53, 1. 12 die Annahme fast unmöglich, dass wir es hier mit schon

einmal Publiziertem sollten zu thun haben, denn bei einer zweiten Publizierung wäre 53, 1—12 nichts überraschend Neues mehr gewesen. Mindestens müssten wir jenes dann auf 52, 13—15 beschränken, wobei das שָׁמַעְתָּ in dem Sinne „früher Gehörtes“ auf dies zurückblickte und das הִצִּיטֵּן perfektisch zu übersetzen wäre (das wäre dann das richtige Moment in der III § 8 zurückgewiesenen Hypothese Berthollets). Aber dann fehlte 52, 13—15 doch wieder eine Spitze; man müsste also annehmen, dass ebenso wie bei den Cyrussprüchen das Citat abgekürzt gegeben wäre.

e) Andererseits wollen wir allerdings auch nicht verhehlen, dass doch ein sachliches Moment existiert, welches mindestens die Annahme empfiehlt, dass sich Deuterocesaja auch schon vor der Abfassung dieses Buches mit dem persönlichen Ebed in seinen Weissagungen befasst hat, ganz abgesehen davon, dass es aus allgemeinen Gründen eigentlich schon selbstverständlich ist, wenn anders er auf ihn so grosse Hoffnungen gesetzt hat, wie aus den Stücken hervorgeht. Es ist nämlich dies, dass damit der letzte Rest des Bedenkens schwinden würde, welches man noch etwa dagegen trägt, dass er den Ebed ebenso wie den Cyrus als eine allen Zeitgenossen ganz vertraute Persönlichkeit einführt. Nötig ist deswegen natürlich die Annahme nicht; die Zeitgenossen besaßen ja auch sonst ihre Ohren und wussten, was vorging, wenn man als Ebed Jahwe bezeichnete und was man von ihm hoffte. Und 44, 26 wird thatsächlich derartiges als auch anderweitig bekannt vorausgesetzt.

Aber, wenn wir nun einmal annehmen, Deuterocesaja habe wirklich schon zuvor 42, 1—4; 42, 19—21; 49, 1—4; 50, 4—9; (51, 14—16;) 52, 13—15, die in gewissem Sinne immer wieder ein Ganzes bilden, in Bezug auf ihn gesprochen, so machen wir die überraschende Entdeckung, dass gerade diese Stellen sich ausschliesslich mit dem Ebed und seiner künftigen Verherrlichung den Völkern gegenüber beschäftigen, dass immer erst in dem, was folgt, darauf Rücksicht genommen wird, dass und welche Bedeutung seine Persönlichkeit auch für das ganze Volk habe. Erinnern wir uns nun weiter an das in § 4 Konstatirte, dass gerade das Thema der jetzigen Veröffentlichung war, Israel zu Gemüthe zu führen, dass es auch Ebed sei und an den beseligen-



den Verheissungen, die in diesem Begriffe liegen, die zunächst dem Davidshause gegeben, teilnehmen solle, so möchte sich thatsächlich die Vermutung ergeben, dass Deuterocesaja früher mehr dem Davididen selbst seine künftige Herrlichkeit verkündet, nun aber diese Weissagungen für sein jetziges Buch neu redigiert und allen eine Wendung auf das Volk gegeben habe (vgl. das בְּרִית עִם und 42, 6. 22; 49, 5. 8; 50, 10; 53, 1 ff.) geradeso, wie er sich früher mehr mit der Persönlichkeit des Cyrus und jetzt spezieller mit dem, was er für das Volk thun wird, beschäftigt. So würde sich auch erklären, dass wir von beiden in dem Buche nicht mehr finden, als wir finden.

Wie gesagt, dies alles ist nur Vermutung, die ich zu prüfen bitte. Zu grösserer Sicherheit zu gelangen, erscheint mir unmöglich. Uns muss das Resultat genügen, dass die Ebedjahwestücke von Deuterocesaja selbst herrühren und von jeher integrierende Bestandteile seines auf uns gekommenen Buches waren. In Bezug auf die Frage, ob sie oder Teile von ihnen schon zuvor einmal publiziert waren, können wir vorläufig nur gewisse Möglichkeiten im Auge behalten.

## Kapitel VI.

### Versuch, die Persönlichkeit des Gottesknechts in der Geschichte ausfindig zu machen.

Wellhausen sagt in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte S. 117: „Es wäre vermessen, von dieser Deutung (auf das Volk) abzuweichen und an ein Individuum zu denken. Die Annahme ist abenteuerlich, dass im Exil ein unvergleichlicher Prophet, womöglich von seinen eigenen Landsleuten zum Märtyrer gemacht, dann aber verschollen wäre.“ Gewiss, bei solchen Prämissen hielten auch wir den nun folgenden Versuch, die Per-

sönlichkeit des Gottesknechts ausfindig zu machen, für vermessen und abenteuerlich. Ganz anders aber liegt die Sache, wenn wir uns an das Resultat unserer Untersuchung in Kap. III erinnern, wo wir gefunden haben, dass es sich um einen Davididen handeln muss. Und nachdem wir nun in Kap. IV und V die notwendigen litterarkritischen Vorfragen erledigt haben, durch die wenigstens annähernd die Entstehungszeit der Ebedjahwestücke bestimmt ist, treten wir mit ganz anderen Erwartungen an diese letzte Untersuchung heran. Da wir wenigstens einige Nachrichten über die Schicksale der Davidsfamilie nach der Zerstörung des Reiches besitzen, so darf die Möglichkeit nicht a priori als ausgeschlossen gelten, dass uns der Held Deuterocesajas auch irgendwie anderweitig aus der Geschichte bekannt ist.

### § 1. Serubbabel.

Wir haben gefunden, dass die Stücke sich mit einem Davididen beschäftigen, von dem man erwartete, dass er Israel aus dem Exile führen und das neue Gottesreich auf Erden aufrichten werde. Nun ist, auch wenn 538/37 eine Heimkehr stattgefunden hat, die Zeit des babylonischen Exils nicht so zu beschränken, wie man wohl früher gethan hat; auf alle Fälle war jene Heimkehr nur eine partielle. Das Bewusstsein, dass das Volk ein nach Babylon exiliertes sei, verlor sich erst mehr in den Tagen des Darius, noch mehr, als Esra eine grössere Gola heimgeführt hatte, vollständig noch nicht einmal dann. So gewinnen wir als den Zeitraum, in dem wir den Ebed zu suchen haben, zunächst den von 586 bis 435.

Nun ist uns in dieser Periode besonders die Persönlichkeit eines Davididen aus anderen Quellen näher bekannt, es ist Serubbabel. Gerade von ihm erzählt die jüdische Tradition, dass er (zum Teil) sein Volk aus dem Exil heimgeführt habe; dass er auch von den gleichzeitig lebenden Propheten Haggai und Sacharja als der Messias seines Volkes angesehen ist, hören wir aus den Büchern dieser selbst. Da ich nun darauf geführt wurde, dass sich dieser, getragen von der messianischen Erwartung seines Volkes in Auflehnung wider die persische Oberhoheit die Königs-

krone aufgesetzt habe und zur Strafe dafür getötet sei, so schien mir in meinem „Serubbabel“ mit einem Schlage das ganze Rätsel gelöst zu sein: er und kein anderer müsse der bisher vergeblich gesuchte Ebedjahwe sein (S. 148—92). Während die drei ersten Ebedjahwestücke in ihrer ursprünglichen Gestalt auf ihn als noch Lebenden gedichtet seien, wäre das letzte und ebenso die Erweiterungen jener nach seinem Tode hinzugefügt und so die ganzen in das deuterojesajanische Buch hineingearbeitet.

Die Kritik hat sich sehr eingehend gerade mit dieser Seite meiner Serubbabelhypothese beschäftigt, und fast von allen Seiten ist anerkannt, dass dieselbe bisher Dunkles in einem geradezu blendenden Lichte erscheinen lasse. Dennoch ist jene Identifizierung ganz überwiegend abgelehnt worden. Es ist allerdings manches gegen dieselbe aufgeführt, was besser ungeschrieben geblieben wäre, und für den Fortschritt der Sache wäre nicht viel verloren, wenn ich diese Argumente einfach ignorierte. Ich erlaube mir aber doch, an zwei Fällen zu exemplifizieren, in welcher Weise einige Fachgenossen sich mit neuen Problemen auseinandersetzen; vielleicht werden sie dann in Zukunft etwas vorsichtiger sein.

In dem Theologischen Litteraturbericht (1898 S. 408) thut Öttili meine ganze Hypothese mit folgenden Argumenten ab: a) Meine Bemerkung gegen Duhms Hypothese von dem sonst ganz unbekannt gebliebenen Rabbi richte sich gegen mich selbst. Dabei aber hatte ich doch gerade darzuthun gesucht, dass, ganz abgesehen von Serubbabels Vorgeschichte, die uns aus Haggai, Sacharja, zum Teil auch Esra wohlbekannt ist, sich in den Psalmen wie in den Klageliedern Erinnerungen an seinen Märtyrertod gehalten hätten. b) Sacharjas und Haggais messianische Weissagungen würden durch meine Verwertung derselben zu Produkten haltloser Schwärmerei. Indes, dass diese in Serubbabel den Messias gesehen, bleibt, ganz abgesehen von seiner Identifizierung mit dem deuterojesajanischen Ebedjahwe, bestehen (vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 8; 6, 12 vgl. mit 4, 9) und ist fast allgemein anerkannt. Geworden aber ist er es nicht. Will Öttili also trotzdem den Ausdruck „haltlose Schwärmerei“ auf ihre Erwartung anwenden, so ist das seine Sache, an den Thatsachen

wird dadurch nichts geändert. Leider hat er uns bis jetzt verheimlicht, wie er sich mit jenen Stellen abfindet. c) „Der Prophet, der den Serubbabel öffentlich als den ruhmvollen Träger der Davidsgnaden begrüsst hätte, musste nach dem jähen Sturz des Statthalters sich in den dunkelsten Winkel verkriechen, und Frechheit wäre es gewesen, wenn er nun das Scheitern dieser politischen Aktion und den Untergang des falschen Messias zum gottgewollten Schuldopfer für Israels Sünden gestempelt hätte.“ Ötli hat offenbar geglaubt, hiemit der Hypothese den Todesstreich zu versetzen. So leicht ist es denn doch nicht. Ich fordere nun Ötli auf, mir folgende kleine Anfragen zu beantworten: Ist nach seinem Dafürhalten der wunderbare Weg durch die Wüste, von dem 40, 3 ff.; 43, 19 f.; 48, 21; 55, 12 f. reden, Wirklichkeit geworden oder nicht? Haben die Völker durch den Triumph des Cyrus über Babel erkannt, dass es nur einen Gott gibt 45, 6, oder nicht? Ist Babylon von Cyrus zerstört, wie 47, 1 f. 8 f. angekündigt wird, oder nicht? Sind die Könige herbeigekommen und haben die zerstreuten Israeliten heimgebracht 49, 22 f. oder nicht? Ich bitte, hierauf Antwort zu geben, und, falls sie verneinend ausfallen sollte, weiter zu schliessen, Deuterijosaja habe sich in den dunkelsten Winkel verkrochen, es sei Frechheit gewesen, wenn er etwa, wie wir annehmen, in Kap. 50—55 sein Dennoch gerufen hätte. Ich habe bis jetzt gedacht, das Sichverstecken etc. nach einer äusserlich nicht erfüllten Weissagung sei Sache der heidnischen Auguren und Magier, während vom Jahwepropheten in erster Linie das herrliche Wort Jes. 40, 31 gelte. Übrigens verweise ich Ötli auf Giesebrecht: D. Berufsbebab. d. Proph. S. 97—109.

Freilich dieser ist gerade der zweite, mit dem ich mich etwas näher auseinanderzusetzen habe. Derselbe gibt seiner Einsprache in der Orientalistischen Litteraturzeitung 1899 S. 150 einen etwas wissenschaftlicheren Anstrich. Er sagt: „Dass Jes. 53 auf einen Aufrührer gedichtet sei, der dem Perserkönig seinen Treueid brach, ist nach der einhelligen Tradition der kanonischen Propheten undenkbar, die jede Auflehnung gegen die noch so brutale weltliche Obrigkeit als „Trug“ brandmarken, von Jes. 28, 15 bis auf Ezechiel, und steht mit Jes. 53 in Wider-

spruch, nach dem „kein Betrug“ an dem Ebedjahwe sein soll. Überhaupt ist es prophetische und später pharisäische Moral, „das Rechte thun und Gott den Weltlauf überlassen“ und dieses bildet auch die Grundlage von Jes. 40—55 vgl. 50, 7.“ Nun wird ja zunächst auch Giesebrecht zugeben, dass Jes. 53 erst nach Ezechiel geschrieben und dass sich schon die Stellung dieses zu den Weltmächten seit dem Falle Jerusalems einigermaßen geändert hat vgl. Ez. 34—39; Hag. 2, 21 ff.; Sach. 2, 1 ff. Es dürfte weiter Giesebrecht nicht verborgen bleiben können, dass der „Erzbetrüger“ nach seinem Kanon Deuterijosaja selbst gewesen sein müsste, denn kaum einer hat sich frecher gegen die weltliche (babylonische) Obrigkeit aufgelehnt als dieser vgl. 46, 1 f.; 47, 1 ff., durch seine Hoffnungen auf Cyrus sich des Hochverrats schuldig gemacht und seine Volksgenossen zu eigenmächtigem Handeln gegen die Oberherren zu verleiten gesucht 48, 21 etc. Was aber die Bemerkung anbetrifft, es sei prophetische und pharisäische Moral gewesen, Gott den Weltlauf zu überlassen, so darf ich wohl annehmen, dass Giesebrecht nur nicht so weit gekommen ist zu lesen, was ich z. B. S. 46, 175 geschrieben hatte, wo ich nachdrücklich betonte, dass man offenbar alle weltlichen Mittel der Auflehnung zurückwies und nur den Titel und die Krone, entsprechend Sach. 3—6, als eine unmittelbare Gottesgabe hinnehmen wollte. Anderseits muss doch nach Jes. 53, 3 f. etwas vorgelegen haben, wodurch der Schein entstehen konnte, den Ebed träfe eine wirkliche Schuld. Gerade in diesem von Giesebrecht urgierten Punkte würde sich also alles vorzüglich reimen. Auf die „hübsche Behauptung“ aber, die er mir am Schlusse der Rezension imputiert, werde ich erst dann reagieren können, wenn er sie mir aus „Serubbabel“ als die meinige nachgewiesen hat; sie ist ein Zerrbild von dem, was ich S. 154 gesagt. Übrigens dürfte Giesebrecht aus unserer Ausführung III § 1 ersehen können, dass das, was ich hier wirklich behauptet hatte, vollständig richtig ist.

Wäre also nicht mehr gegen meine Hypothese einzuwenden, als von diesen Seiten geschehen, dann wäre es wohl um sie bestellt. Nun aber ist thatsächlich von der Kritik besonders auf zwei wundte Stellen derselben der Finger gelegt. In der Theo-



logischen Rundschau II 1 S. 27 f. sagt Nowack: „Darüber kann schwerlich ein Zweifel sein, dass die grosse Masse, welche in dem Ebed den von Gott Geschlagenen sieht, im Gegensatz zu ihm im ganzen von grösseren Leiden verschont ist: die, welche sie verdient hatten, sind auf ihn gekommen. Und dies Bekenntnis soll aus dem Munde derer kommen, über die eine derartige Katastrophe hereingebrochen ist, wie sie S. annimmt, bei der Jerusalem abermals zerstört, der Tempel ausgeraubt und geschändet, die Mauern zerstört, die Thore verbrannt und ein nicht geringer Teil der Gola vernichtet ist? Hier liegen m. E. unüberwindliche Schwierigkeiten.“ In der That, das ist ein sachliches Argument. Ich selbst war bereits Serubb. S. 164 auf dasselbe geführt, hatte mich aber bei einem Hinweis auf das ספד 53, 5 beruhigt, in dem liege, dass das Volk zwar auch gestraft, aber doch in seinem Bestande gerettet sei. Und doch muss ich jetzt zugeben, dass kaum nach der Katastrophe, wie ich sie mir nach Serubb. S. 46—66 vorstellen muss (vgl. S. 77—90) noch von einem geheilten Volke geredet werden konnte.

Zweitens sagt in der Deutschen Litteraturzeit. 1899 N. 7 Meinhold: „Nach S. ist Serubb. bei der Heimkehr ein unmündiges Kind. Von dem kann natürlich nicht gesagt werden, dass es die Aufgabe hatte, Israel aus der Verbannung zu führen. Demnach kann 49, 5 f. nicht auf Serubb. bezogen werden.“ Auf diese Schwierigkeit hatte ich selbst schon Serubb. S. 157 ff. aufmerksam gemacht und geglaubt, dieselbe heben zu können. Auch hat Meinhold nicht genügend beachtet, dass man die Stelle ja nicht notwendig auf die Heimkehr von 538/37, die thatsächlich einigermassen ins Wasser gefallen war, zu beziehen brauchte, sondern auf eine spätere vgl. z. B. Sach. 6, 10. Dennoch leugne ich nicht, dass auch dies Argument uns bestimmen müsste, den Ebed in einem älteren Davididen zu suchen, falls wir einen solchen ausfindig machen könnten.

Anderseits hat es ja auch nicht an Bestätigungen meiner Hypothese gefehlt. Zunächst sprach sich Kittel, wenn auch mit aller Reserve, für dieselbe aus, als die gegenwärtig beste Lösung und begründete sie innerlich zugleich noch mehr, indem er die Jes. 53 zum Ausdruck kommende Vorstellung als die die ganze

vorexilische und exilische Gedankenentwicklung Israels krönende erwies (z. Theol. d. a. T. S. 26—31). Ausserdem wurde ich inzwischen von Dr. Chajes darauf aufmerksam gemacht, dass schon 7 Jahre vor mir 1890 M. Friedmann in einer Broschüre „S'rubbabel“ betitelt, in der Hauptsache ganz dasselbe wie ich behauptet hätte; nur meint er, dass es sich nicht um den Tod, sondern eine neuerliche Deportation des schon im Kerker geborenen Serubbabel handle. Teils der Umstand, dass die Broschüre in Wien im Selbstverlage erschienen, teils dass die Behandlung keine streng wissenschaftlich methodische ist — er identifiziert z. B. sogar Serubbabel und Schealthiel, ohne das analoge ben Jozadaq Hag. 2, 4 etc. zu berücksichtigen —, hat es wohl bewirkt, dass sie mir wie wohl allen Fachgenossen unbekannt geblieben war. Ich benutze daher gerne hier die Gelegenheit, mein Versäumnis nachzuholen und auf dieselbe aufmerksam zu machen. Kann ich ihr jetzt in vielen Punkten auch noch weniger beistimmen, als ich vor zwei Jahren noch gekonnt hätte, so bestärkt mich doch dies vollständig unabhängige Zusammentreffen mit ihm — und mit Kittel lag die Sache ja ähnlich — in der Überzeugung, dass ich mich nicht auf einem vollständig falschen Wege bewegt habe.

Trotzdem es also nicht an Momenten gefehlt hat, die mich ermutigen könnten, auf der im Serubb. betretenen Bahn direkt weiter zu gehen, sehe ich mich veranlasst, meine eigene Hypothese in Bezug auf das deuterojesajanische Problem wieder zurückzuziehen, oder besser gesagt, da der eigentliche Kern, die Beziehung auf einen exilischen Davididen bleibt, dieselbe in einer neuen Gestalt vorzutragen. Hiezu bestimmen mich folgende Gründe. a) Die beiden soeben besprochenen, von Nowack und Meinhold erhobenen Einwände.

b) Das einzige, was unmittelbar für die Persönlichkeit Serubbabels in die Wagschale fiel, waren die von mir Serubb. S. 153 geltend gemachten Argumente 1) und 2). Alles andere (S. 154—74) bewies direkt nur, dass es sich um einen Davididen handelte, der im Exile gelebt und für das Volk gelitten, von dem man aber die Rettung aus dem Exile erhofft hätte. Nun bestätigt zwar das Faktum, dass Serubbabel von Haggai und

Sacharja als Knecht Jahwes bezeichnet wird, der Hohepriester Josua z. B. hingegen nicht, unsere Behauptung von III § 6, dass die exilischen Juden in erster Linie bei jenem Titel immer an einen Davididen dachten; es ist aber natürlich damit nicht ausgeschlossen, dass Deuterocesaja mit demselben Titel schon Serubbabels Vater oder Grossvater bezeichnet hätte. In diesem Falle würde dann jene Benennung nur die Hoffnung ausdrücken, dass die diesen wie schon dem Ahn David gegebenen Verheissungen in Serubbabel realisiert werden sollten. — In 53, 2 weiter könnte zwar eine direkte Anspielung auf den Namen Serubbabel vorliegen, in dieser Form halte ich meine Behauptung von Serubb. S. 153, 63 trotz Bertholets wegwerfender Gegenbemerkung vollständig aufrecht. Als ein zwingendes Argument ist das aber natürlich schon früher von uns nicht angesehen, weil auch eine rein sachliche Deutung des Verses auf das Elend oder den Aufenthalt des Ebed im Exil möglich ist.

c) Von zwingender Kraft aber werden für uns jetzt die in Kap. IV und V gewonnenen litterarkritischen Resultate bezüglich der Entstehungszeit des deuterocesajanischen Buches und speziell der Stücke. Die Prämissen, mit denen wir an diese letzte historische Untersuchung herantreten, sind dadurch für uns mit einem Schlage ganz andere geworden als vor 2 Jahren. Während wir damals guten Grund zu haben glaubten, eine Komposition des deuterocesajanischen Buches in den beiden letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts anzunehmen, womit dann gegeben war, dass sich unsere Blicke sofort auf Serubbabel richten mussten, hat unsere neuerliche Untersuchung dargethan, dass das Buch als Ganzes noch nach Babylon gehört. Wir haben weiter gefunden, dass die Stücke so organisch mit dem übrigen Buche zusammengehören, dass eine Losreissung derselben für eine spätere Zeit geradezu unmöglich wird, dass übrigens auch wenigstens die beiden ersten derselben selbst uns offenkundig und direkt nach Babylon verweisen. So erscheint es nun als eine zwingende Konsequenz unseres litterarkritischen Resultates, die Persönlichkeit des Ebed vor dem geschichtlichen Auftreten Serubbabels zu suchen, da nach unserem Ergebnis dieser überhaupt erst um 540 geboren ist.

d) Endlich kommt noch ein neu gewonnenes exegetisches Resultat für uns bestimmend hinzu, die Identifizierung des Ebed mit Serubbabel aufzugeben. Das, was dieselbe so bestechend machte, war vor allem der Umstand, dass wir glaubten, sichere Anzeichen dafür finden zu können, dass dieser den Märtyrertod für sein Volk gestorben sei. Damit drängte sich von selbst der Gedanke an Jes. 53 auf. Nun aber wird sich uns in § 4 ergeben, dass, so wenig wir von jener geschichtlichen Hypothese abzugehen Grund haben, die Deutung von Jes. 53 auf einen Märtyrertod auf einem Jahrhunderte alten exegetischen Missverständnis beruht, dass vielmehr in demselben nur von einer Exilierung und Einkerkierung des Ebed die Rede ist. Und damit ist dann gerade von unseren historischen Prämissen aus eine Deutung auf Serubbabel unmöglich.

## § 2. Schealthiel und Scheschbazzar.

Somit sind wir gezwungen, zunächst eine Generation rückwärts zu schreiten. Nach unserer jetzigen zeitlichen Ansetzung des deuterijosajanischen Buches (Kap. IV) und damit zugleich der Stücke (Kap. V) erschiene es wohl als das Natürlichste, eine Identifizierung des Ebed mit einem der sieben Söhne zu versuchen, die dem Jojachin im babylonischen Exil geboren wurden und die um das Jahr 540 zu Männern herangewachsen waren vgl. 1 Chron. 3, 17 f. Und zwar sind es unter ihnen besonders zwei, auf die sich die Aufmerksamkeit richten müsste.

In erster Linie käme natürlich in Betracht der Erstgeborene, Schealthiel, der schon als solcher vor allem als Träger der dem David gegebenen Verheissungen angesehen werden musste. Noch ein anderer Umstand möchte für ihn in die Wagschale fallen. Es ist die geradezu auffallende Betonung bei Haggai, dass Serubbabel ein Sohn Schealthiels sei 1, 1. 12. 14; 2, 2. 23, sogar in der direkten Anrede. Es legt das fast die Vermutung nahe, dass gerade als Sohn Schealthiels jener für den Propheten als Träger der grossen Erwartungen, die er an ihn knüpft, in Betracht gekommen wäre, wie durch die mehrfache Erwähnung Jozadaqs, des Vaters Josuas, auf die legitime Fortsetzung des

vorexilischen Priestertums hingewiesen wurde 1 Chron. 5, 41. Das feststehende Faktum, dass Schealthiel nicht die Juden heimgeführt hat, sondern ein anderer, würde dann plötzlich durch Jes. 50, 4 ff.; 53, 1 ff. eine überraschende Erklärung finden. Es kommt aber noch ein zweiter Sohn Jojachins in Betracht, es ist Schenazzar. Falls die Kombinierung dieses Namens mit Scheschbazzar, welche besonders Meyer (Entsteh. des Judentums S. 77 bis 79) versucht hat, die allerdings noch gewichtigen Bedenken unterliegt (vgl. Studie II Kap. I), sich bestätigen sollte, würde die Entscheidung für ihn sehr dadurch empfohlen, dass derselbe tatsächlich bis zu einem gewissen Grade Jes. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. erfüllt, nämlich die erste Gola der Juden aus Babylon heimgeführt hat Esra 1, 8. 11; 5, 14.

Dennoch stellen sich auch diesen Identifizierungen schwer zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. a) Das Argument, welches so oft gegen unsere Deutung auf Serubbabel ausgespielt ist, dass nämlich die israelitische Tradition schlechterdings keine Erinnerung daran bewahrt hat, dass einer dieser beiden Männer einmal Gegenstand so grosser Erwartungen gewesen wäre, würde hier allerdings schwer ins Gewicht fallen. So wenig wir ihm dort eine Bedeutung zuerkennen konnten, weil wir aus Haggai und Sacharja wissen, was man von Serubbabel gehofft, aus den Psalmen, wie man seinen Sturz beklagt hat, so gewiss müssen wir selbst hier dies Argument ins Feld führen. b) Unsere in § 4 zu führende exegetische Untersuchung von Jes. 53 wird uns zeigen, wie schon soeben in § 1 angedeutet, dass es sich nicht einfach um einen Mann handelt, der im Exile gelebt hat, in demselben aufgewachsen ist, sondern der selbst erst exiliert ist und gerade dabei all das Leid hat erdulden müssen. Damit aber kommen diese beiden Männer von selbst in Wegfall, falls man eben nicht mit Friedmann die Hypothese einer Rückdeportation aufstellen will. c) Gegen den zweiten Vorschlag spricht endlich noch, dass auch bei der Deutung von Jes. 53 auf ein Leid mit nachfolgendem Märtyrertode wir doch wieder gezwungen wären, Entstehung der beiden letzten Stücke in Jerusalem anzunehmen, was nach unseren Untersuchungen in Kap. IV und V zwar nicht, wie bei 42, 1 ff.; 49, 1 ff., geradezu unmöglich wäre, aber doch



sehr schweren Bedenken unterliegt. Und da wir gefunden haben, dass schon 42, 19—21; 49, 4 das Leiden des individuellen Ebed kennen und auf dasselbe anspielen, so würde durch die Identifizierung mit Schenazzar schliesslich die ganze nachgewiesene Einheitlichkeit des in Babylon verfassten Buches wieder zerrissen.

So gewiss also die Forschung, falls sie unsere nun in § 3 und 4 folgende Untersuchung ablehnen sollte, gezwungen wäre, immer wieder auf einen dieser beiden Männer, und zwar wahrscheinlicher auf den ersten allen *argumenta e silentio* zum Trotz zurückzugreifen — Studie II wird uns lehren, dass wir tatsächlich über die Ereignisse des Jahres 538/37 nichts weiter besitzen als ein 100 Jahre später geschriebenes Schriftstück eines Ammoniters —, so gewiss bliebe es ein Notausweg. Es liesse sich freilich nichts weiter dagegen sagen, aber auch nichts dafür. Die Forschung müsste sich schliesslich jener Siebenzahl der Söhne Jojachins gegenüber mit einem *ignorabimus* begnügen.

### § 3. Schicksale und Beurteilungen Jojachins.

Dennoch haben wir wenigstens den Versuch zu machen, noch einen Schritt weiter rückwärts zu schreiten, in die demnächst ältere Generation. Aus ihr kann nur eine uns durch die Geschichte bekannt gewordene Persönlichkeit in Betracht kommen, es ist Jojachin. Die nackten Daten, die wir aus seinem Leben kennen, sind die, dass er im Jahre 596 (bezw. 97) 18 Jahre alt von Nebukadnezar entthront, nach Babel deportiert und daselbst eingekerkert ist, dass er aber im Jahre 561, also im Alter von 53 Jahren von Evil-Merodach begnadigt, aus der Haft entlassen und mit grossen Gunstbezeugungen bei Hofe überschüttet ist, dass ihm dann in Babylon 7 Söhne geboren sind. Vgl. 2 Reg. 24, 8—17; 25, 27—30; 1 Chron. 3, 16—18. Ein Ahnen, dass dieser Mann der Ebedjahwe sei, hat sich im Judentum hie und da geregt; tiefer auf die Frage eingegangen ist aber noch nie jemand.

Zwei Einwände wird man gegen die Identifizierung des Gottesknechts mit Jojachin erheben, um sie a limine abzuweisen.

1) Der erste wird der sein, dass dieser beim Ausgang des

Exils nicht mehr könnte gelebt haben. Das wäre nun zwar kein zwingendes Gegenargument. Es blieben auch bei dieser Annahme zwei Auswege. a) Da sich uns als vollständig feststehend in Kap. V nur ergeben hat, dass die Ebedjahwestücke von Deuterocesaja selbst herrührten und im Ausgange des Exils von ihm in sein jetziges Buch aufgenommen seien, so könnte er sie schon bald nach 561 auf Jojachin gedichtet und später in einer besonderen Absicht seinem Buche eingearbeitet haben. Freilich würden sich für uns bei dieser Annahme manche Schwierigkeiten ergeben. Wir fanden in V § 6, dass die Annahme eines älteren Citats bei 42, 5—9 auf jeden Fall ausgeschlossen, dass aber hier ebenso wie 43, 10 und 49, 8 f. von dem Ebed als einem noch Lebenden geredet würde, während allerdings 44, 26; 50, 10 auch nach seinem Tode gesprochen sein könnten. Auf alle Fälle müssten wir uns also in dieser Annahme getäuscht haben und entweder, wie wir's im Serubb. versuchten, die Stellen auf den zwar schon gestorbenen, aber als wiederkehrend erhofften Ebed deuten, oder annehmen, die zunächst im Hinblick auf Jojachin verfassten Stücke seien am Ende des Exils von Deuterocesaja auf das Volk umgedeutet (ähnlich Kittel), oder endlich, er hätte dieselben nun rekapituliert in Hinblick auf einen Nachkommen des ursprünglichen Ebed.

b) Damit aber kommen wir schon auf eine zweite Möglichkeit, und sie dürfte unbedingt zu bevorzugen sein. Bekanntlich lebt nach alttestamentlicher Anschauung der Mann in seinen Nachkommen fort Gen. 48, 16; Ex. 20, 5 f. etc. Das gilt ganz besonders von der gens davidica. Wenn von einem einzelnen König gesagt wird, er soll ewig herrschen, so ist selbstverständlich gemeint, er in seinen Nachkommen, sein Geschlecht vgl. Ez. 34, 23 f.; 37, 24 f.; Jes. 9, 6; Hos. 3, 5; Micha 5, 3 etc. Das, was von der Zukunft, gilt in diesem Falle aber auch von der Vergangenheit; was dem Ahn David widerfahren, hat seine Bedeutung für alle seine Kinder und Kindeskinde vgl. Ps. 18, 51; 89, 4. 20 f.; 132, 1 ff. etc.; dafür haben wir bei Deuterocesaja selbst einen Beleg 55, 4 ff. Wenn gesagt wird: David ist zum Herrscher über Nationen bestimmt, so ist natürlich auch wieder gemeint: in ihm sein ganzes Geschlecht. Wenden wir das auf

unseren Fall an. Es wäre möglich, dass entsprechend Ez. 34, 23 f. etc. gesagt wird: der Ebed hat das und das gelitten, und gemeint ist: das Davidsgeschlecht in einem bestimmten Vertreter, und anderseits: dem Ebed wird das und das verheissen, d. h. dem Davidsgeschlecht in seinem jeweiligen Vertreter. Ist damit unbedingt gesagt, dass der Vertreter im Falle a und der in b identisch sind? Keineswegs. Sie können ganz verschiedene Persönlichkeiten sein und doch einem Schriftsteller zusammenfallen, insofern sie beide Vertreter desselben Davidgeschlechts, d. h. Ebed Jahwe sind. Das Geschlecht hat in dem Vater entsetzlich Schweres erlebt und dasselbe Geschlecht wird in dem Sohn zu den höchsten Ehren kommen; dies gilt dem Vater zugleich mit wie jenes dem Sohn. So wird trotz der Beziehung des Ebed Jahwe auf das Davidsgeschlecht die individuelle Deutung vollständig gewahrt, indem das Leid wie die Erhöhung sich in einem geschichtlichen Repräsentanten vollziehen. Gewiss ist diese ganze Auslegung erst eine ferner liegende Annahme. Besonders 49, 4. 5. wird immer als nächstliegende die erscheinen lassen, dass der leidende Vertreter der gens, von dem 42, 19—21; 49, 4; 50, 4 bis 9; 52, 14 und 53, 1—10 handeln, und der, dem die Wiederaufrichtung des Reiches unmittelbar verheissen wird 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 52, 15; 53, 11 f. thatsächlich auch unmittelbar dieselbe Persönlichkeit sind. Aber vorausschicken mussten wir diese Möglichkeit, damit man nicht glaube, die ganze Identifizierung des Gottesknechts mit Jojachin hänge an dem einen dünnen Faden unserer Unkenntnis des Todesjahres dieses. Wir kommen auf diese Möglichkeit noch im § 5 zurück.

Vorerst aber haben wir doch zu fragen: liegt denn irgend ein zwingender Anlass zu der Annahme vor, Jojachin habe die letzten Jahre des Exils nicht erlebt? Keineswegs. Er war im Jahre 539 gerade 75 Jahre alt, das ist ja zwar schon ein ganz schönes, immerhin aber doch durchaus noch normales Alter. Nun hat die israelitische Tradition ja noch das Bewusstsein daran festgehalten, dass unter den 538/37 Heimgekehrten manche gewesen seien, die den ersten Tempel gesehen und sich desselben sehr gut noch erinnern konnten vgl. Esra 3, 10 ff.; Hag. 2, 3. Es ist z. B. möglich, dass auch der Hohepriester Josua zu diesen

gehörte, denn, war er der Erstgeborene Jozadaqs, des letzten vorexilischen Oberpriesters, so ist es, da dieser die Würde doch nicht schon in ganz jungen Jahren wird erhalten haben, sehr wahrscheinlich, dass sein Erstgeborener schon in Jerusalem geboren war. Vgl. 1 Chron. 5, 41. Warum könnte nicht also auch Jojachin sehr gut 539 noch gelebt haben?

Aber liegt nicht in 2 Reg. 25, 27—30 vgl. Jer. 52, 31—34 ein deutlicher Hinweis darauf, dass Jojachin schon, bevor das Ende des Exils herannahte, muss gestorben sein? Ich habe mich allerdings vergeblich bemüht, diese Ansicht irgendwo klar ausgesprochen und begründet zu finden, zweifle aber doch nicht auf Grund der beiläufigen Bemerkungen, dass dieselbe die herrschende ist. Diese Bemerkungen lauten meistens so: 2 Reg. 25, 27—30 ist die Epitome der Königsbücher, diese sind noch vor Ende des babylonischen Exils abgeschlossen; in jener wird schon vorausgesetzt, dass Jojachin gestorben ist: folglich muss er vor dem Ende des Exils schon gestorben sein.

Indes dieser Folgerung müssen wir von Anfang bis zu Ende widersprechen. Zunächst muss daran erinnert werden, dass sich neuerdings immer klarer herausstellt, dass die Königsbücher auch noch einige nachexilische Zusätze erhalten haben (vgl. in 1 Reg. 8 etc.). Könnte nicht die Epitome in erster Linie für einen solchen gehalten werden? Nun ist ja allerdings sicher, dass die eigentliche Komposition derselben durch den sogen. zweiten Deuteronomisten im babylonischen Exil zum Abschluss gekommen ist. Diese Überarbeitung wird aber wahrscheinlich noch vor dem Jahre 561 stattgefunden haben, denn einmal würden sonst wohl 1 Reg. 9, 1 ff.; 2 Reg. 17, 7 ff.; 21, 7 ff. verheissungsvoller lauten, es wäre nicht unbedingt nötig gewesen, die alten Verheissungen aus D<sup>1</sup> von dem ewigen Bestehen der davidischen Dynastie in dieser Weise einzuschränken. Und sicher wäre zweitens bei dem sonstigen religiösen Pragmatismus von D<sup>2</sup> Jojachin selbst im anderen Falle nicht unter das Verdikt von 2 Reg. 24, 9 gestellt. Aber mag auch D<sup>2</sup> erst nach 561 geschrieben haben und nur vor der Zeit, in der die Rettung durch Cyrus herannahte, es wäre damit auf keinen Fall gesagt, dass 2 Reg. 25, 27 ff. auch noch vor diese Zeit fallen musste. Im Gegenteil, die Herleitung

dieses Abschnittes von einem anderen als D<sup>2</sup> ist bei dem so stark ausgeprägten Vergeltungsglauben dieses, der den Widerspruch zwischen 24, 9 und 25, 27 ff. nicht ertragen hätte, nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Dann wäre der Abschnitt also thatsächlich von einem anderen am Ende des Exils oder noch später hinzugesetzt, um die Bücher verheissungsvoll ausklingen zu lassen. Von dem sprachlichen Charakter der deuteronomistischen Schule zeigt sich ja nichts in ihm.

Aber auch das zugegeben, so wird man uns entgegenhalten, auf jeden Fall lag doch Jojachins Tod hinter unserm Epitomator; dass derselbe aber in der Cyrusperiode noch etwas Besonderes erlebt hätte, wusste dieser nicht. Indes ist die erste Annahme wirklich richtig? Man folgert sie aus 2 Reg. 25, 29 f. vgl. mit Jer. 52, 33 f. Was nun die Textüberlieferung anbetrifft, so dürfte zunächst die doppelte Lesung *לְיוֹם מוֹתוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו* als eine überladene sicher zu korrigieren sein; es fragt sich aber, welche von den beiden Zeitbestimmungen zu streichen ist. Trotz 2 Reg. 25, 30 vermute ich die zweite, und zwar, weil diese als Anhängsel aus v. 33 sich nach dem *מוֹתוֹ* schon bestens daraus erklärt, dass man das Buch nicht unheilvoll wollte ausklingen lassen vgl. Jes. 66, 24 etc., thatsächlich fehlt sie denn auch in LXX; ein Einschub der ersten hingegen wäre unerklärlich. Ob nun der Text des Königsbuches seinerseits wieder einfache Verkürzung des Jeremiatextes ist, oder dieser eine selbständige Parallelüberlieferung zu jenem, das wird sich wohl nie entscheiden lassen. Jedenfalls haben wir also in dem letzten Verse sowohl mit der Ursprünglichkeit der Lesart: *לְיוֹם מוֹתוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו* wie mit der *לְיוֹם מוֹתוֹ* zu rechnen. Übrigens ist es für den Sinn fast irrelevant.

Enthalten nun die beiden Verse einen formalen Hinweis darauf, dass Jojachin zur Zeit, da sie geschrieben wurden, schon tot war? Will man die Suffixe auf Jojachin beziehen, so wäre das nicht einmal im Falle der letzteren Lesart sicher, geschweige der ersten. Denn gesetzt, es lag, wie das doch wahrscheinlich ist, ein Dekret des babylonischen Königs vor, des Inhalts, Jojachin solle lebenslänglich an der Hoftafel verpflegt werden, so konnte sich schon zu seinen Lebzeiten ein Schriftsteller so ausdrücken,



wie hier geschieht vgl. Jes. 38, 15; v. 29 b wäre dann ein Finalsatz vgl. Jes. 5, 14; 52, 10 b; Num. 24, 17; Lev. 14, 26; König: Lehrgebäude III S. 515, und das  $\text{נָתַן}$  wäre dann nicht so sehr mit „geben“ als mit „gewähren, verleihen“ zu übersetzen vgl. Job 9, 18; Prov. 3, 34 u. s. w. Was aber bürgt uns dafür, dass die beidesmaligen Suffixe sich auf Jojachin und nicht vielmehr auf Evil-Merodach beziehen? Dieser ist Subjekt in v. 27. 28 und 29 a, auf diesen bezieht sich das unmittelbar vor  $\text{נָתַן}$  stehende Suffix in  $\text{נָתַן}$ . Er ist auch wieder ideelles Subjekt in v. 30, und die letzte Person, die unmittelbar vor dem  $\text{נָתַן}$  (bezw.  $\text{מִוֹתוֹ}$ ) genannt wird, ist nicht Jojachin ( $\text{יָכִינֹחַ}$ ), sondern der babylonische König. Ist daher nicht die Beziehung der Suffixe auf diesen ungleich näher liegend?

Eine rein formale Betrachtung des Abschnittes zeigt also nur, dass zwar nicht ausgeschlossen ist, dass Jojachin bereits gestorben war, als die Epitome geschrieben wurde, dass aber wahrscheinlicher ist, die Verse blicken nur auf den Tod Evil-Merodachs zurück, während dessen Regierungszeit sich Jojachin der grossen Gnadenbezeugungen zu erfreuen hatte. Es scheint mir aber eine sachliche Erwägung diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu erheben. Bekanntlich hat Evil-Merodach kaum zwei Jahre regiert 562/61—561/60, dann wurde er auf Anstiften Neriglissars, des Führers der unzufriedenen Partei, ermordet und dieser selbst bestieg den Thron.<sup>1)</sup> Es ist selbstverständlich, dass

---

<sup>1)</sup> Durch zwei Gründe bestimmt, hat Tiele (Gesch. Bab. S. 457, 64) die Befreiung Jojachins erst in die Regierungszeit Neriglissars verlegt: erstens weil dieser uns in seinen Inschriften als ein besonders edelmütiger Fürst entgegengetrete, während Evil-Merodach einen gegenteiligen Ruf genossen habe. Doch da wird in bedenklicher Weise übersehen, dass das, was an den Juden gethan, für diese eine edle That war, vom Standpunkte der babylonischen Priesterschaft aus gerade das Gegenteil sein konnte. Im übrigen vgl. Neriglissars scharfe Bemerkungen gegen Nebenbuhler und Rebellen 2) I. 36 f. II 1 f. Zweitens soll die Angabe des 37. Jahres der Gefangenschaft in das Jahr 560 hinabführen. Doch da kann 597 als erstes, 561 als letztes gerechnet sein. Vgl. auch Jer. 52, 28, Köhler: Bibl. Gesch. II. 2. S. 483, Hommel: Gesch. Bab. S. 773. Und sollten wirklich die Juden den Namen eines so grossen Wohlthäters ihres Volkes so bald vergessen und mit einem vertauscht haben, dessen Träger eine kurze ruhmlose Regierungszeit durchlebt?

damit auch die gute Zeit für Jojachin, den besonderen Günstling Evil-Merodachs, ein Ende hatte. Winckler hat wohl nicht unrichtig vermutet, dass neben anderen Umständen auch gerade jene humane Bevorzugung des jüdischen Königs der Priesterpartei, deren Urteil über Evil-Merodach uns noch bei Berossus erhalten ist, ein Dorn im Auge war. Beziehen wir nun das  $\text{לל ימי חיי}$  in der gewöhnlichen Weise auf Jojachin, so würde hieraus folgen, dass derselbe noch in der kaum zweijährigen Regierungszeit Evil-Merodachs, also schon etwa ein Jahr nach seiner Entlassung aus der Haft gestorben wäre. Das ist aber schlechterdings unmöglich, da ihm nach derselben noch sieben Söhne geboren sind. Denn die starken Ausdrücke von seiner Kerkerhaft 2 Reg. 25, 27 f. machen die Annahme doch einfach unstatthaft, dass er während derselben Umgang mit seiner Frau bezw. seinen Frauen habe pflegen können. Vgl. auch Jer. 22, 30; Matth. 1, 12. Das  $\text{אסיר}$  1 Chron. 3, 17 blieb natürlich auch nachher noch seine Bezeichnung als eines Exilierten vgl. Jes. 42, 7 etc. Dagegen reimt sich mit einem Male alles vorzüglich, wenn man jene Suffixe auf Evil-Merodach bezieht. Dann bestätigt die Epitome nur, was wir anderweitig schliessen müssen, dass Jojachins besonderes Glück mit dem Todestage Evil-Merodachs wieder ein Ende gehabt hat, ohne dass damit gesagt wäre, er sei von neuem eingekerkert. Dann ist die Epitome bald nach dem Sturze seines Gönners dem Königsbuche angehängt zu einer Zeit, in der Jojachin noch lebte. Kurzum, wir sind a priori durchaus zu der Annahme berechtigt, dass dieser die Cyrusperiode noch erlebt hat.

2) Es wird aber noch ein anderer und auf den ersten Blick stärkerer Einwand erhoben werden, um eine Identifizierung dieses Königs mit dem Ebed a limine abzuweisen. Ich sehe schon förmlich im Geiste voraus, wie einige oberflächliche Beurteiler besonders unter Hinweis auf Jes. 53, 9 mit Entrüstung die Zumutung zurückweisen werden, hier an Jojachin zu denken, da derselbe doch mindestens ein ebenso starker, wenn nicht gar ein stärkerer Sünder als alle seine Volksgenossen gewesen wäre. Doch gemacht, prüfen wir lieber erst in aller Ruhe, welcher Art eigentlich das Urteil des Volkes über Jojachin

gewesen. Der Irrtum dürfte dann vielleicht auf jener Seite liegen.

a) Hören wir also zuerst das Königsbuch, welches naturgemäss am meisten auf der Peripherie stehen bleibt. Es erzählt uns, dass Jojachin mit 18 Jahren zur Regierung gekommen, drei Monate geherrscht hätte „und er that, was Jahwe missfiel, ganz wie sein Vater gethan hatte“ 2 Reg. 24, 9. Dass dies kein sittliches Verdikt über ihn ist, braucht wohl kaum erst bewiesen zu werden. Es ist das schablonenmässige Urteil, welches der Deuteronomist über alle die Könige fällt, die nicht wie Hiskia und Josia eine kultische Reform versucht haben. Die Frage, ob ihm, auch wenn er es gewollt hätte, in den drei Monaten seiner Regierung, während welcher die babylonischen Truppen sich schon auf dem Vormarsche gegen Jerusalem befanden, die Gelegenheit zu einer solchen Reform überhaupt gegeben war, legt er sich natürlich gar nicht vor. Der König ist von einem schweren Unglück betroffen, das muss seinen Grund gehabt haben, und dieser besteht dann selbstverständlich in der Belassung der kultischen Missstände, der Missethat, an der Israel überhaupt zu Grunde gegangen. (Vgl. auch Stade, Gesch. d. V. Isr. I S. 680.) Dass in dieser Beziehung der Deuteronomist nichts positiv Schlimmes zu sagen wusste, folgt schon daraus, dass er 24, 19 den Nachfolger Zedekia nicht in Parallele zu ihm, sondern zu Jojakim stellt.

Das Königsbuch weiss daneben aber auch eine sehr edle That von ihm zu berichten. Als Nebukadnezar den von Jojakim verweigerten Tribut eintreiben will und die Stadt belagert, da begiebt sich Jojachin mit dem ganzen Hofe zu ihm hinaus und wird dann gefangen abgeführt. Was bedeutet dies ספד 2 Reg. 24, 12? Einfach die Übergabe der Stadt? Was dabei die Mutter und gar die Eunüchen sollten, sieht man nicht ein; um gefangen zu werden, hätte der König ja auch selbst in der Stadt bleiben können. Ausserdem hat sich zehn Jahre später das seiner Obersten und wehrfähigen Männer beraubte Jerusalem drei Monate lang der Belagerung erwehren können, so war der Moment zu einer Übergabe sicher noch nicht gekommen. Nein, Jojachin muss, um die Stadt zu retten, für diese Fürsprache eingelegt, sich und

seinen Hofstaat als Geisel bzw. Ersatz für den nicht gezahlten Tribut freiwillig ausgeliefert haben. Das hat dann trotzdem, wie wir v. 16 hören, Nebukadnezar nicht abgehalten, der Stadt einigermaßen Gewalt anzuthun, wennschon sie diesmal noch ziemlich glimpflich davonkam.

Dass wirklich in der jüdischen Tradition ein Bewusstsein dieser edelmütigen That Jojachins fortgelebt hat, sehen wir bei Josephus. Er schreibt Antiqu. X, 7, 1: „Jojachin jedoch, der von Natur eine milde und rechtliche Gemütsart (טוב וצדיק) hatte<sup>1)</sup>, konnte es nicht ansehen, dass die Stadt um seinetwillen in Gefahr geraten sollte, sondern übergab seine Mutter nebst seinen Verwandten den babylonischen Feldherrn als Geiseln, indem er die eidliche Versicherung von ihnen nahm, dass weder diese noch die Stadt etwas zu leiden haben würden. Allein dieser Eid war noch kein Jahr gehalten, der babylonische König selbst brach ihn, indem er seinen Feldherrn befahl, alle jungen Leute und Handwerker als Kriegsgefangene in sein Land zu führen. Diese waren im ganzen 10832, Jojachin, seine Mutter und Freunde nicht mitgerechnet.“ Und weiter X, 11, 2: „Sein Vater hatte ja Jechonja die Treue nicht gehalten, als dieser sich ihm, wie oben bemerkt, mit seinen Frauen, den Kindern und seiner ganzen Verwandtschaft freiwillig auslieferte, um seine Hauptstadt bei der Einnahme vor Brand und Plünderung zu bewahren.“ Man sage nicht, das Zeugnis des Josephus sei einfach wertlos, er male Licht in Licht. Denn einmal fordert der hebräische Text geradezu diese seine Auslegung, und zweitens hat er sich wahrlich nicht gescheut, über Jojakim und Zedekia so streng wie nur möglich zu urteilen. Vgl. bes. X, 5, 2. Woraus er in diesem Falle seine Kenntnis geschöpft hat, werden wir am Schlusse von § 4 sehen.

Unser Resultat ist also: gewiss hat das Königsbuch, indem es seinen obligaten Massstab anlegt, in dem Schicksal Jojachins eine Strafe seiner (kultischen) Versündigung erblickt; dieser Umstand hat es aber doch nicht ganz daran hindern können, eine

---

<sup>1)</sup> Fast geradeso werden von ihm David VII, 15, 2, Hiskia IX, 13, 1 und Josia X, 4, 1 charakterisiert.

That hervorragenden Edelmuten von ihm zu berichten. Wir werden hernach finden, wie jenes erste Moment, weit entfernt, gegen die Identifizierung desselben mit dem Ebedjahwe zu sprechen, sogar ein positives Argument für dieselbe ist.

b) Der zweite Zeuge, den wir zu hören haben, ist der gleichzeitige Prophet Jeremia. Die Stelle, die bei ihm in Betracht kommt, ist 22, 20—30. Die Meinungen über die Beurteilung, die Jojachin hier erfahren, gehen allerdings auseinander. Cornill hat früher einmal (Zeitschr. f. kirchl. Wissch. u. Leb. 1881 S. 341 f.) zu v. 24 bemerkt, diese Worte gewönnen erst dann ihre ganze schneidende Schärfe und ihre eigentliche Stärke, wenn Jojachin nach Jeremias Meinung nichts weniger als Anspruch darauf habe, der Siegelring an der Rechten Jahwes zu sein. Indessen, der gegenteilige Schluss dürfte doch gerade der richtige sein. Nur dann, wenn das Volk wirklich meinte, dass Jojachin bei Gott in ganz besonderer Gnade stünde und Jeremia auch dies a priori nicht in Abrede stellen will, wird die Gerichtsbotschaft, der furchtbare Fluch, der hereinbricht, ein wahrhaft einschneidender und hat eine Pointe. Im anderen Falle könnte derselbe das Volk ja gar nicht wunder nehmen. Wir sehen also, dass man zunächst mit ganz besonderen Erwartungen auf diesen König geblickt hat.

Zwischen v. 24—27 und 28—30 liegt nun offenbar die Deportation Jojachins vgl. v. 28 f. Jeremia beginnt mit einer Frage, die ein Urteil enthält, welches damals offenbar im Volke, dessen Stimmung durch das Schicksal Jojachins rasch umgeschlagen war, kursierte: „Ist denn ein verächtliches Gefäß, das man zerschmettert (vgl. Threni 4, 2), dieser Mann Konjahu? Oder ein Gerät, das nicht gefällt (vgl. Hos. 8, 8)?“ Teilt Jeremia dieses Urteil? Ich kann nur antworten: nein. Allerdings nicht direkt gibt er diese Antwort, sondern indirekt in v. 28 b. 29. Nicht von vornherein war Jojachin Gegenstand eines solchen Zornverhängnisses, sondern, weil das Land das Wort Jahwes nicht hören will, darum trifft ihn der entsetzliche Fluch: „Schreibt diesen Mann auf als kinderlos, einen Mann, dem's nimmer glückt in seinem Leben; denn nicht wird's glücken einem aus seiner Nachkommenschaft, dass er sitze auf dem Stuhle Davids und



fürder herrsche in Juda.“ Übrigens behalten wir auch dies Abschneiden jeder Hoffnung für Jojachin seitens Jeremias für unsere folgende Untersuchung im Gedächtnis: ein sittlich-religiöses Verdikt über jenen kann nach meinem Dafürhalten hier nicht gefunden werden, eher das Gegenteil; auch Keil urteilt richtig, dass sich in diesem Passus Jeremias Mitgefühl mit dem unglücklichen König verrate.

c) Wir kommen zu dem dritten Zeugen in dieser Angelegenheit, zu Ezechiel. Gerade bei ihm glaubt man ein abfälliges Urteil über Jojachin nachweisen zu können, indes nur auf Grund eines exegetischen Missverständnisses. Das Gegenteil ist der Fall. Man will jenes in der berühmten Qina Kap. 19 finden. Leider steht nicht genau fest, von wem er hier redet, man muss mit zwei Möglichkeiten rechnen, je nachdem man die „Mutter“ in v. 2 und v. 10 erklärt.

Die erste, bis jetzt allgemein verbreitete Annahme, ist die, die **אִם** sei etwa wie Jer. 31, 15; Jes. 50, 1 der Volksgenius, das über dem Wechsel der Generationen bleibende Volk. Dann wird in dem Kapitel das Schicksal von drei Königen besungen. Während nun klar ist, dass v. 3 f. von Joahas handeln, v. 10—14 von Zedekia, ist die Deutung von v. 5—9 umstritten. Während Smend v. 5—9 auf Jojakim und Jojachin zugleich beziehen wollte, hat Bertholet eine ausschliessliche Deutung auf letzteren verfochten. Aber das ist vollständig unmöglich; es könnte dann lediglich an Jojakim gedacht werden, während Jojachin in dem Kapitel einfach übergangen wäre.

Wie kommt man dazu, v. 5—9 auf Jojachin zu beziehen? Bertholet verweist zunächst auf das **שִׁמְתָּהּ**, nur er sei wirklich vom Volke eingesetzt, Jojakim und Zedekia hingegen von auswärtigen Königen. Indessen darf man wirklich so schliessen? Wir sehen aus 1 Chron. 3, 15, dass Jojakim als der Ältere schon vor Joahas Anwartschaft auf den Thron gehabt hätte, wir sehen aus 2 Reg. 23, 30, dass dieser nur durch eine Machination der Landbevölkerung (und der Hamutal, wie wir gleich sehen werden) denselben vorerst erhielt. Wenn also der Pharao statt seiner den Jojakim einsetzte, so that er nur, was offenbar die Bevölkerung von Jerusalem selbst wünschte (daher auch die Re-

vanche 2 Reg. 23, 35 b). Vollends aber konnte Ezechiël jenen Ausdruck anstandslos brauchen, nachdem Jojakim 11 Jahre, unbeanstandet vom Volke, König gewesen war. Zweitens meint Bertholet, die Schilderung von der Gewaltthätigkeit des Königs v. 6 f. stimme gut zu 2 Reg. 24, 9 und zu Jeremias richtig verstandenen Aussagen über Jojachin. Indes, dass diese Behauptung direkt dem Thatbestande widerspricht, haben wir schon gesehen; ausserdem, wie konnte Jojachin während seiner dreimonatlichen Regierungszeit, während welcher zudem die Feinde von aussen drohten, sich solche Gewaltthätigkeiten zu schulden kommen lassen, wie in v. 7 geschildert? Und endlich wäre damit die Stellung, die Ezechiël 17, 22 ff. zu ihm einnimmt, vollständig unvereinbar, wie wir noch gleich sehen werden. Drittens verweist man auf das „sie brachten ihn zum König von Babel“ v. 9, welches nur auf Jojachin passe. Indes in Bezug auf diese Worte würde Bertholet selbst den richtigen Weg zur Hebung der Schwierigkeit gewiesen haben. Das Metrum ermöglicht es, sie als Glosse zu streichen; das zweifache יְבִיאֵהוּ würde das bestätigen; man wollte nur eine genaue Parallele zu v. 4 b haben. Ein bestimmter Hinweis auf Jojachin liegt also in v. 5—9 sicher nicht vor. Statt dessen aber würden uns die Verse sogleich an Jer. 22, 13—17 erinnern, d. h. aber eine Deutung auf Jojakim empfehlen. Auch die „Völker rings aus den Gauen“ v. 8 würden die Erinnerung an 2 Reg. 24, 2 wachrufen, und das Schweigen des Königsbuches 24, 6 davon, dass Jojakim bei seinen Vätern begraben sei vgl. Jer. 22, 18 f.; 36, 30, nun die beste Erklärung durch diese Stelle finden, indem auch er in der Gefangenschaft auf unreinem Boden, wenschon nicht in Babylon gestorben wäre.

Aber wahrscheinlich ist jetzt diese ganze Kontroverse gegenstandslos geworden. In sehr einleuchtender Weise hat neuerdings in seinem Ezechiëlkommentar Krätzschar dargethan, dass die מַסָּה in v. 2 und 10 buchstäblich auf die Mutter Zedekias, die Hamutal, Tochter Jeremias zu deuten sei, die Qina also nur den Untergang der beiden Söhne dieser (vgl. 2 Reg. 23, 31; 24, 18), nämlich Joahas v. 3 f. und Zedekia v. 5—9 besinge. Von Jojachin ist hier also ebensowenig die Rede, wie von Jojakim. Diese Annahme löst thatsächlich alle Schwierigkeiten;

ich verweise in jeder Beziehung auf die Begründung von Krätzschmar selbst. Nur in einem kleinen Punkte weiche ich von ihm ab. In v. 13 scheint mir das neu anhebende „und nun ist sie gepflanzt“ mit Sicherheit darauf zu führen, dass auch die Königinmutter mit Zedekia ins Exil geführt ist (vgl. zu dieser Umschreibung Ps. 23, 4. 6; 63, 2; 68, 7; Jes. 21, 1; auch Hos. 2, 5; Jer. 2, 2), eine Annahme übrigens, die eigentlich schon nach Analogie von 2 Reg. 24, 15 selbstverständlich ist, zumal wenn die Hamutal, wie Krätzschmar mit Recht vermutet, eine ganz besondere politische Rolle gespielt hat.

Ist aber in diesem Kapitel, das zugleich von einem tiefen Gegensatz des Propheten zu der Zweiglinie Josia-Hamutal zeugt, von Jojachin mit keinem Worte die Rede, so legt das schon die Vermutung nahe, dass er in diesem den eigentlichen, rechtmässigen Vertreter der davidischen Dynastie gesehen hat, dieselbe wird noch verstärkt durch den Gegensatz, in den er den, der das Recht, den Anspruch hat, zu dem Zedekia, dem gottlosen Fürsten Israels, stellt 21, 30—32. Der Gedanke kommt aber zu klarem Ausdruck in Kap. 17. Hier fällt sofort auf, dass der Prophet v. 3 den Jojachin als Wipfel der Ceder bezeichnet, Zedekia hingegen nur als ein Gewächs des Erdbodens v. 5. Nachdem er diesem v. 5—21 sein furchtbares Schicksal wegen seiner Eidbrüchigkeit verkündet, greift er v. 22 auf v. 3 zurück. „Ich werde etwas nehmen vom Wipfel der hohen Ceder und werde es einsetzen und von der Spitze seiner Schösslinge werde ich einen zarten abpflücken und auf einen hohen und erhabenen Berg pflanzen“ u. s. w. v. 22—24. Diese Verse können überhaupt nichts anderes bedeuten, als dass Ezechiel entweder von einem persönlichen Nachkommen Jojachins<sup>1)</sup> die Wiederaufrichtung des israelitischen Königtums erwartete, oder dass er direkt mit einer leichten Umbiegung des Bildes von v. 3 f. unter dem Gipfel das ganze legitime Königshaus, zu dem er Zedekia nach v. 5 gar nicht zählt, und unter dem zarten Spross Jojachin selbst versteht (vgl. v. 24 „verdorrter Baum“). Könnte er aber solches,

---

<sup>1)</sup> Die Möglichkeit, dass der 18 jährige Jojachin einen Sohn, Zedekia, mit ins Exil gebracht habe, haben wir Serubb. S. 215 bewiesen.

sogar in direktem Widerspruch zu Jer. 22, 30 hoffen, wenn er meinte, dass Jojachin um seiner eigenen Sünde willen in die Verbannung abgeführt sei, musste er nicht vielmehr in dem Stammvater der neuen messianischen Dynastie einen unschuldig ins Unglück Gekommenen sehen? Vgl. auch das וְנִי־וְנִי verwandte וְנִי v. 22. Unmöglich hätte er überhaupt eine an das Haus Davids sich knüpfende Hoffnung so oft aussprechen können vgl. 21, 32; 34, 23 f.; 37, 24 f., wenn er in dem einzigen gegenwärtigen legitimen Vertreter desselben einen Verworfenen gesehen hätte. Im Gegenteile, trotz des widersprechenden äusseren Scheins der Lage musste ihm mindestens die sittlich-religiöse Qualität desselben eine Garantie für die Aufrechterhaltung der alten Hoffnung bieten, dass auch mit der davidischen Dynastie noch nicht alles aus, ihr vielmehr eine glänzende Zukunft beschieden sei.

d) Wir kommen zu dem letzten Zeugen in dieser Frage, dem Dichter von Threni 4. Hier finden wir v. 20 in Klängen, die von Sympathie zeugen, einen מְשִׁיחַ erwähnt, dessen Identifizierung allerdings nicht leicht ist. Bestimmt durch die verbreitetste falsche Auslegung von Ez. 19, 7 sahen wir uns, wenn auch unter ständigem Schwanken vgl. Serubb. S. 215 f., bestimmt, von Jojachin abzusehen und v. 17—22 für einen späteren auf Serubbabel bezüglichen Anhang zu halten (S. 71—73). Eben v. 20 bezeichneten wir als das dafür ausschlaggebende Argument, da eine Beziehung auf Zedekia selbstverständlich unmöglich sei. Die Ausdrucksweise in v. 22, auf die wir daneben verwiesen, lässt sich auch durch Hinweis auf den immer noch nach Zedekias Deportation in Juda zurückbleibenden Rest erklären (vgl. Budde z. St.). Und die anderen von uns geltend gemachten Argumente besaßen nur in Verbindung mit jenem ersten eine Beweiskraft.

Nachdem wir nun also Ez. 19 richtig gedeutet haben, fällt für uns jeder Zwang zu der immerhin gewagten Annahme einer solchen Anhangsdichtung hin; v. 20 könnte in Bezug auf Jojachin gedichtet sein. Freilich, eine Schwierigkeit scheint sich dem entgegenzustellen; v. 10, 11 und 17 beziehen sich offenkundig auf die Eroberung Jerusalems unter Zedekia. Aber lässt sich dieselbe nicht heben? Könnte nicht nach dieser ein Dichter,

die ganze letzte Ära seines Volkes überschauend, Kap. 4 gedichtet und unter den Ereignissen dieser auch die Deportation Jojachins als das Faktum erwähnt haben, mit dem das legitime Königtum ein Ende hatte? Gerade v. 22 führt darauf, dass er zuvor an mehrfache Deportationen gedacht hat. Dass er genau der Folge der Ereignisse entsprechend gedichtet habe, kann man bei einem alphabetischen Liede sowieso nicht verlangen. Dieselbe ist auch vorher thatsächlich nicht beobachtet vgl. v. 11 mit 14, v. 16 mit 18. Ebenso wenig braucht sich v. 20 in zeitlicher Folge an v. 19 anzuschliessen, wie Budde meint, der die Deutung auf Zedekia verfißt.

Haben wir mit unserer Auffassung das Richtige getroffen, so fällt plötzlich Threni 4 als ein gewichtiges Argument zu gunsten Jojachins in die Wagschale. Dann sehen wir nämlich einmal, dass man gerade an seine Person besondere Hoffnungen im Volke geknüpft hatte vgl. Jer. 22, 24; Ez. 17, 23. Dann aber sehen wir zum anderen, was für uns hier von noch grösserer Wichtigkeit ist, dass unsere bisherige sittlich-religiöse Beurteilung Jojachins richtig war. Denn ein Mann, der ganz im Sinne der Schriftpropheten an seines Volkes, der Propheten und Priester Sünde einen so scharfen Massstab anlegt, wie der Dichter von 4, 6. 13, der hätte unmöglich in Bezug auf den König jene Volkeshoffnung zu der seinen gemacht, hätte nicht durch den zwar allgemein semitischen Ausdruck vom Könige „unser Lebensodem“ (vgl. Amarnabriefe ed. Winckler 128, 1 ff. etc.) seiner persönlichen Verehrung desselben Ausdruck gegeben, wenn er in ihm einen Sünder gesehen hätte. Vielmehr ist auch hier die Sympathie mit dem unter der Sünde des Volkes unschuldig zu Grunde gegangenen offenkundig (so richtig Stade a. a. O.); man verbinde Threni 4, 6. 13 unmittelbar mit 4, 20, und man hat den Grundgedanken von Jes. 53 schon in nuce.

Das also ist unser Resultat: zwar beschuldigt der Deuteronomist — und wie dieser hat natürlich eine ganze Richtung im Volke gedacht — den Jojachin, dass er durch sein Festhalten an den (kultischen) Sünden der Väter sein Schicksal herbeigeführt habe, erklärt sich dasselbe auf diese Weise. Aber anderseits verraten alle anderen zeitgenössischen Quellen Sympathie



mit ihm, wissen ihm nicht nur persönlich nichts vorzuwerfen, sondern geben, wenn auch mehr indirekt, zu verstehen, dass er unschuldig sein Schicksal erduldet hat.

Machen wir uns nun noch einmal klar, welcher Art dieses war. Wir haben darüber durch 2 Reg. 25, 27—30 einigermassen genaue Kunde, wennschon wir natürlich gerne mehr wissen möchten. Dort ersehen wir, dass Jojachin, nachdem er sich für das Wohl seines Volkes ausgeliefert, nicht nur seiner Krone beraubt und exiliert, sondern dass er 37 Jahre lang richtig eingekerkert ist. Ein entsetzliches Schicksal! Der einstige König, statt des Purpurs und Diadems in Gefangenengewänder gekleidet (vgl. zu diesen Jes. 20, 4; 2 Sam. 10, 4; Deut. 21, 13; 2 Chron. 28, 15) und mit Kerkerkost genährt (vgl. Ez. 12, 19). Ob er daneben noch körperlich misshandelt ist, erfahren wir hier nicht näher. Es muss aber erinnert werden an die Art, in der Nebukadnezar den allerdings eidbrüchigen Zedekia gestraft hat vgl. 2 Reg. 25, 7, es muss auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Ezechiel schon im voraus solches erwartet hat vgl. Ez. 12, 13, dass er der Oholiba mit Abschneiden von Nase und Ohren seitens der Babylonier droht 23, 25. Obwohl wir sonst also bis jetzt wenig darüber wissen, in welcher Weise die Babylonier die gefangenen Fürsten behandelten, werden wir schon hiernach annehmen können, dass sie sich nicht allzuweit von den bekannten Grausamkeiten der Assyrer entfernt haben. Jedenfalls müssen wir mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, dass Jojachin während der langen Haft auch körperlichen Misshandlungen ausgesetzt war.

Und dann kam im J. 561 der gewaltige, wunderbare Umschwung in seiner Lage; er wurde an den Hof gezogen, unter Könige gesetzt, standesgemäss gekleidet und gepflegt, durfte wieder freien und Kinder zeugen. Ist es zu verwundern, wenn da die lange zurückgedämmte messianische Erwartung gewaltsam wieder hervorbrach, wenn man meinte, dass er zu viel Grösserem bestimmt sei? Und wenn seine Lage nach den zwei Regierungsjahren Evil-Merodachs wieder eine weniger glänzende wurde, wie wir mit Bestimmtheit annehmen können, so blieb er doch wohl in Freiheit; damit aber blieb für das Volk oder wenigstens die Propheten das Substrat zu weiteren Hoffnungen.

Ja, nun konnten sie um so glühender werden, je mehr auf der einen Seite durch die schlechtere Behandlung, besonders seitens Nabonids die Sehnsucht nach der Heimat wuchs vgl. Jes. 47, 6; 14, 7 b; (52, 5?), je mehr auf der anderen sich allmählich die Kunde von dem gewaltigen Könige des Ostens verbreitete.

Kurzum, das Schicksal des sich freiwillig Ausliefernden dann Exilierten und 37 Jahre Eingekerkerten, plötzlich zu Ehren gekommenen Mannes aus dem Davidshause ergibt jedenfalls eine vorzügliche Basis, auf der sich die messianische Erwartung erheben konnte, dass Gott nun gerade ihn zum Herausführer seines Volkes aus dem Exil, zum Mittler des neuen Bundes, zum Aufrichter des neuen Gottesreichs und zu einem Zeugen und Herrscher für die Völker im Geiste und Sinne des Vaters David ersehen habe. Gewiss, die breite Masse des Volkes wird sich kaum je so weit aufgeschwungen haben, ihr wird die einstige Schande ein Dorn im Auge geblieben sein, denn der Glaube als eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht, war ihr fremd. Aber wir haben in Deuterocesaja einen Mann vor uns, aus ungewöhnlichem Holze geschnitten, mit einem feurig klopfenden Herzen, mit einer sich über Raum und Zeit hinwegsetzenden Phantasie, mit einem unverwüsthchen Glauben. Er besass für jene seine messianische Erwartung fürwahr noch mehr geschichtliche Anhaltspunkte als für die wunderbare Bekehrung der Völker durch die Siege des Cyrus, von dem wunderbaren bevorstehenden Zuge durch die Wüste, von dem Herbeibringen der zerstreuten Volksgenossen.

#### § 4. Die Deutung der Ebedjahwestücke auf die Persönlichkeit Jojachins.

Das zuletzt Gesagte war bis jetzt nur eine Möglichkeit. Prüfen wir nun, wie sich die Ebedjahwestücke thatsächlich zu dieser stellen. Dabei beginnen wir mit demjenigen, in dem uns die meisten konkreten Einzelzüge über das Schicksal des Ebed begegnen, dem letzten, und schreiten von diesem aus rückwärts.

Man hat bis jetzt stets aus Jes. 52, 13—53, 12, wenn man

das Stück auf eine Einzelperson deutete, ein merkwürdiges Geschichtsbild herauskonstruiert. Der Ebed soll als arm, gegeißelt, aussätzig, getötet und dann hernach als ein in Glück Weiterlebender geschildert werden. Dass sich bei dem Zusammenreffen dieser fünf Züge schlechterdings kein einheitliches geschichtliches Bild gewinnen lässt, braucht nicht erst bewiesen zu werden und wird von den Vertretern der Deutung auf das Volk immer benutzt, um darzuthun, es handle sich bei jenen Zügen nur um Bilder für das Leid und nachfolgende Glück des exilierten Israel vgl. I § 5.

Nun habe ich schon Serubb. S. 162 dargethan, dass der Aussatz des Ebed erst in den Text hinein interpretiert wird; thatsächlich steht kein Wort von ihm darin. Aber die grösste Schwierigkeit hatten auch wir noch nicht beseitigt: wie kann der nach v. 7—10 a gestorbene Ebed in 10 b—12 als weiterlebend geschildert werden? Damit kommen wir nun erst zu der Schwierigkeit, an der wir bis jetzt in der ganzen Untersuchung absichtlich vorbeigegangen sind; die Frage, ob wir sie zu heben vermögen, ist erst die Probe auf die Haltbarkeit unserer ganzen Auslegung. Ich beabsichtige nun nicht noch einmal in extenso alle bisherigen Versuche der Hebung vorzuführen; es soll von einem Weiterleben des Ebed in der Idee die Rede sein, als ob die Idee eines Mannes Samen sehen, lange leben, sich freuen, Beute austeilen könnte u. s. w., zumal durch v. 12 b die Identität des Subjekts von v. 10 b—12 a mit dem von 7—10 a absolut festgestellt ist! Man meint, es sei von dem auferstandenen Ebed die Rede, als ob dies Wichtigste, dass er zuvor auferstehen würde, einfach verschwiegen werden könnte und als ob die Prädikate in 10 b und 12 a auf einen Auferstandenen passten! Ich hatte mich Serubb. S. 168—71, 177 f. mit Duhm dafür entschieden, dass es sich um eine Wiederkunft des nur entrückten Ebed handle. Es war eine Verzweiflungsauskunft; keine Lösung, nur eine Zurückschiebung der eigentlichen Schwierigkeit. Denn erstens wäre auch in diesem Falle das wichtigste Moment nicht zum Ausdruck gekommen, dass nämlich der Ebed erst wiederkommen, gesandt werden müsste oder dergl. Und zweitens lässt uns ja die Analogie der beiden anderen Fälle von Entrückung

im Alten Testament, die des Henoch und des Elia, hier insofern ganz im Stich, als diese thatsächlich leiblich verschwunden sein sollen, während man in unserem Falle Grab und Todesstätte, in die der entseelte Ebed gelegt, wirklich soll gekannt haben.<sup>1)</sup> Das heisst aber, von einer wirklichen Entrückung kann nicht die Rede sein; die Rückkehr aus ihr würde in diesem Falle doch wieder auf eine Auferstehung hinauslaufen. Kurzum, jede Deutung, dass der Ebed nach v. 7—10 a wirklich gestorben sei, führt zu einem Konflikte mit v. 10 b—12. Gelingt es uns nicht, diese Schwierigkeit in klarer und überzeugender Weise zu heben, so haben wir einfach die Waffen zu strecken und entweder zuzugeben, dass trotz aller nachgewiesenen Gegeninstanzen 52, 13 bis 53, 12 doch von dem Volke die Rede sei, oder dass, wie Bertholet meint, 52, 13—15; 53, 10 b—12 von Hause aus ein gesondertes Ganze im Unterschied von 53, 1—10 a gebildet haben. Man erkennt daraus die eminente Bedeutung der folgenden Untersuchung; in ihr muss es sich definitiv entscheiden, ob wir das Rechte gefunden haben.

Die exegetische Hauptfrage, die wir also aufzuwerfen haben, ist die: wird 52, 13—53, 12 überhaupt gesagt, dass der Ebed getötet sei? Falls es nur die Möglichkeit einer anderen Erklärung gibt, wird ihr nach dem Gesagten der Vorzug gegeben werden müssen, und thatsächlich existiert eine solche: der Ebed hat sich freiwillig ins Exil begeben, ist dort misshandelt und eingekerkert, dann befreit. Woraus, so fragen wir, schliesst man, dass der Ebed wirklich getötet sei?

a) Die erste Andeutung, dass der Ebed den Tod habe erleiden müssen, findet man in מַחֲלֵל und מִדְּכָא v. 5, indem man jenes übersetzt „tödlich verwundet“. Nun glaube ich allerdings auch mit Budde (zu Job 26, 13), dass Gunkel (Schöpf. u. Chaos S. 31) zu weit geht, wenn er für חָלַל die Bedeutung „durchbohrt sein“ überhaupt in Abrede stellen will vgl. 1 Sam. 31, 1. 8; Job

<sup>1)</sup> Trotzdem möchte ich die Serubb. S. 178 f. vertretene Rückbeziehung von Mal. 3, 1 auf die Ebedjahwestücke aufrecht erhalten; auch 3, 24 wird sich an Jes. 49, 5 anlehnen. Nur ist das Ganze eine falsche Auslegung seitens Maleachis, ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Exegese der Ebedjahwestücke in der nachexilischen Zeit vgl. Sir. 48, 10.

39, 30; Ez. 28, 8; 32, 26. Aber das lässt sich allerdings nicht leugnen, dass diese Bedeutung sehr selten und sekundär ist. Die primäre und weitaus verbreitetste Bedeutung ist „entweihen“. Nun finden wir den Ausdruck gerade oft von der Preisgabe Israels an die Heiden im Exile gebraucht vgl. Jes. 47, 6; 48, 11; Ez. 7, 24; 22, 16; 24, 21; 25, 3, und wiederum ganz speziell von der Entweihung seiner Fürsten, der Schändung des Diadems vgl. Jes. 43, 28; Ps. 89, 40, auch Ez. 28, 16. Wenn wir nun schon Ps. 89, 40 vgl. 74, 7 die Redensart finden וְהָלַל לְאֹרֶץ und damit dann Threni 3, 34 vergleichen, so werden wir sofort darauf geführt, dass auch das Jes. 53, 5 folgende וְנִדְּבָשׁ nicht etwa „zerschlagen“ zu übersetzen ist — vom Züchtigen oder Geisseln wird נִדְּבָשׁ zudem nie sonst gebraucht —, sondern „zertreten“, d. h. seines Rechts und seiner Privilegien beraubt. Und so fragen wir denn: passen die Ausdrücke nicht vorzüglich auf einen gestürzten und ins Exil geführten König?

Ich will diese Gelegenheit benutzen, einer bis jetzt fast stets missverstandenen Stelle dieses Kapitels endlich zur Ruhe zu verhelfen, es ist v. 10 a. Bestimmt durch v. 3 b hat man immer wieder hier ein „krank machen“ וְהָלַל finden wollen, bis Duhm gewaltsamer half. Es scheint mir aber v. 4 als beinahe selbstverständlich nahezulegen, mit ganz geringer Änderung zu lesen וְהָלַל. So erhalten wir eine genaue Parallele zu jenem: Jahwe gefiel's, ihn zu zertreten, ihn zu entweihen. Ich denke, die Konjekturempfehlung selbst und ist der beste Beweis dafür, dass die Radikalkuren Duhms, Bertholets und Martis ganz unangebracht sind. (Nachträglich sehe ich, dass schon Klostermann unter Verweis auf 23, 9; Ez. 39, 7 die Emendation empfiehlt. Nur deutet er das Wort von v. 4 abweichend, auf Entweihung des Leichnams, aber reiht sich das dem וְהָלַל an?)

b) Einen zweiten leisen Hinweis auf wirklichen Tod will man auch im v. 7 finden. „Das Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird“, deute schon an, dass sein Schicksal dem Tode entgegengehe. Indes man übersieht: das tertium comparationis ist hier lediglich das stumme und geduldige Ertragen des Leides. Auch Jeremia wurde bekanntlich in der Situation, in der er den Ausdruck von sich brauchte, 11, 19 nicht getötet;



er kann mindestens gerade so gut da angewendet werden, wo es sich darum handelt, dass sich jemand der Todesgefahr aussetzt.

c) v. 8 und 9, die das eigentlich entscheidende Argument enthalten sollen, behandeln wir am besten zusammen. Auf das „aus Haft und Gericht wurde er hinweggerissen“ wird man kaum besonderen Nachdruck legen. Denn das, worauf es ankäme, zum Tode, steht nicht da. Duhm hat unter Hinweis auf 2 Reg. 2, 10 schon hier die Entrückung finden wollen, indes das ist ja schlechterdings unmöglich, da nach seiner eigenen Deutung in v. 9 von einem Begräbnis des Ebed die Rede sein soll. Nun begegnet uns aber thatsächlich das  $\text{הָלַךְ}$  in der Jojachingeschichte 2 Reg. 24, 12 b und bedeutet dort die gewaltsame Abführung ins Exil (vgl. auch Jes. 52, 5). Dass dieser Haft und Gericht vorausging, ist selbstverständlich, auch wenn es beim Zedekia nicht noch ausdrücklich erwähnt wäre 2 Reg. 25, 6 f.

Aber die entscheidenden Ausdrücke findet man in v. 8 b und 9 a. Nun leugne ich gar nicht, dass beim erstmaligen Lesen dieser jeder auf den Gedanken kommen wird, es handle sich um eine wirkliche Tötung des Ebed. Indes, wir haben doch die Pflicht, die Ausdrücke im Ganzen des Kontextes zu betrachten, und, wenn wir v. 10 b—12 hören, dass der Ebed gar nicht tot ist, so fragt es sich, ob nicht eine andere Deutung möglich ist. Dieselbe liegt nun gar nicht weit ab, sie ist von denen, welche die Deutung auf das Volk vertreten, schon immer angewendet und nur noch nie bei der Beziehung auf ein Individuum versucht: es handelt sich einfach um Verbannung und Gefangenschaft.

„Land der Lebendigen bezw. des Lebens“ ist in diesem Falle nicht das Leben, was es allerdings sonst meistens bedeutet, sondern Kanaan. Ich erinnere zunächst an das, was ich selbst Beitr. II S. 32 f. ausgeführt habe. Palästina als Jahwes Eigentum ist schon dem Altisraeliten die einzige Stätte, wo man sich in unmittelbarer Nähe des Angesichts Jahwes befindet, und nur in dieser Nähe ist wahres Leben 1 Sam. 26, 19; Gen. 4, 12. 14; 2 Reg. 24, 3 vgl. mit Ps. 36, 10. Daher ist Verbannung so viel wie Tod. Das gerade ist die Pointe, auf der die Erzählung

2 Sam. 14 beruht. Die Propheten zerstören diese Ansicht nicht, im Gegenteil, auch sie gehen von ihr aus, auch ihnen ist das Land dort draussen unreines Land Am. 7, 17; Hos. 9, 3—6; Jes. 22, 18; Jer. 20, 6; 22, 12. 26. Essen, Trinken und vollends Begrabenwerden dort ist entsetzlich und verunreinigend. Draussen ist das dürre Land, die Wüste, das Land des Todesschattens und der Finsternis vgl. Jes. 9, 1; 21, 1; Jer. 2, 21; 17, 6; Ps. 23, 4. 6 (das Auswandererlied Israels vgl. v. 6 b!); 42, 3; 63, 2; 68, 7. 21; Ez. 19, 13; 20, 35; Jes. 45, 19; das heisst aber: Kanaan ist das Land des Lebens, des Lichtes, des frischen Wassers vgl. Ez. 17, 5; 19, 10 (im Gegensatz zu v. 13); 47, 9 (hier ist der Begriff förmlich dogmatisiert). Das Heil ist und bleibt den Propheten mit diesem Lande verbunden vgl. Jes. 4, 3; 30, 19; 31, 4; 11, 9; Jer. 24, 6; 31, 23; 32, 8. 15; Ez. 20, 6. 40 ff.; 37, 25 ff.; 39, 25 ff.; Ps. 106, 24; Dan. 8, 9; 11, 16. 41.

Daher schildert sich der Exilierte und Eingekerkerte von Threni 3, 1 ff. als in Finsternis versetzt wie ewig Tote, als in der Grube verstummt v. 53, 55. Der Eingekerkerte von Ps. 88 (vgl. v. 9) bezeichnet sich als unter die Toten v. 6, in die Grube der Unterwelt gelegt v. 7. 12. In Ps. 107 wird die Gefangenschaft nicht nur in Parallele zu Finsternis und Umnachtung v. 10 gestellt, sondern auch als Nähe bei den Thoren des Todes bezeichnet vgl. v. 18. 20. Und in Ps. 116 ist offenbar der, der nach v. 3. 8 und 15 als tot geschildert, nach v. 16 nur ein Gefangener und Exilierter vgl. v. 19. Mögen diese Stellen selbst vom Volke oder von einzelnen handeln, auf alle Fälle zeigen sie, dass solche Ausdrücke auch von der Deportation einzelner gebraucht wurden. Inwieweit überhaupt in den Psalmen die Schilderungen von den Todeszuständen sich auf das oder ein Exil und das hier sich besonders häufig findende „Land der Lebendigen“ auf Kanaan beziehen (vgl. Ps. 27, 13; 52, 7; 56, 14; 116, 9; 142, 6. 8) das ist oft nicht klar zu ersehen und dürfte noch einmal Gegenstand besonderer Untersuchung werden müssen vgl. auch noch Ps. 6, 6; 18, 6 ff.; Jes. 38, 10 ff. und dazu Baruch 2, 17; 3, 4. 11. Auch im Talmud bedeutet der Ausdruck mehrfach Palästina vgl. Beresch. rab. Kap. 74. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass das אֶרֶץ wie 2 Chron. 26, 21 von der Aus-

schliessung vom Tempel, so Ez. 37, 11 und wahrscheinlich auch Threni 3, 54; Ps. 31, 23. 22; 88, 6 von der vom heiligen Lande gebraucht ist.

Aber wird Jesaja 53, 9 nicht doch noch mehr gesagt, hören wir hier nicht direkt von dem קָבֵר des Betreffenden? Nun in der Beziehung können wir ja eine so schlagende Parallele bieten, wie man sie besser gar nicht wünschen kann. Wir meinen die berühmte Vision Ezechiels Kap. 37, auf die womöglich Jes. 53 direkt zurückgreift. Hier erscheint dem Ezechiel der Zustand des Volkes im Exil als ein Feld von Totengebeinen, und, wohl-gemerkt, nicht in der Vision selbst, sondern in der Ausdeutung derselben finden wir das Wort: „Fürwahr, ich will eure Gräber öffnen, und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufholen und euch ins Land Israel bringen“ v. 12. Schon allein der Umstand, dass hier im Pluralis von Gräbern geredet wird, zeigt, dass dieser Ausdruck auch auf den einzelnen Israeliten angewendet werden konnte, und mindestens seit dieser Vision musste der Ausdruck ohne weiteres verständlich und gangbar sein. Eine entferntere Parallele finden wir sogar bei Deuterojesaja selbst, der für das Exil den קָבֵר verwandten Ausdruck הוֹרִים 42, 22 braucht vgl. Ps. 88, 6. Dass jener vollends nahe lag, wenn der Ebed im Exile nun gar eingekerkert war, wird gerade mit Rücksicht auf diese Stelle (Gefängnis) keiner leugnen können. Ich möchte hierbei noch darauf hinweisen, dass bekanntlich die Israeliten die Einkerkierung als gerichtliche Strafe überhaupt nicht kannten; um so erklärlicher wird das Grausen, mit dem dieselben, wenn sie nun doch einen Israeliten traf, angesehen wurde. Auch hier werden religiöse Gesichtspunkte mit hinein gespielt haben; da die Beobachtung keiner kultischen Pflicht, kein Besuch der religiösen Zusammenkünfte im Gefängnis möglich war, so war der Zustand zugleich ein solcher der Gottesferne. Diese aber bedeutet den Tod. Ich erlaube mir daher, hier auch noch auf die auffallende Parallele zwischen den Trauergebräuchen und der Behandlungsweise Kriegsgefangener aufmerksam zu machen, die neuerdings mehrfach schon beobachtet ist. Vgl. Grüneisen, Der Ahnenkultus S. 71 f.

Und damit kommen wir schon auf das בְּמִתָּיִם. Es ist be-

kannt, dass dieser Ausdruck bei der Deutung auf einen wirklichen Tod schon viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Die Erklärung „sein Hügel“ kann angesichts Ez. 20, 28 f. und unserer sonstigen Kenntnis der israelitischen Bestattungsweise, auch im Exil Jes. 14, 19, ernstlich nicht in Betracht kommen. Daran ändert der Verweis Königs auf das גְּרִישׁ Job 21, 32 b auch nichts, denn einmal muss man doch mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Stelle bedeutend später als Jes. 53 ist, und zweitens zeigt sie ja gerade, dass, auch wenn man einen Erd- bzw. Steinhaufen über dem Felsengrabe anlegte, man den überall und vollends in der exilischen Zeit verpönten Namen בָּמָה nicht dafür brauchte. Weil sich nun Ez. 28, 10 wirklich ein Plural von מָוֶת findet, so wird man immer wieder auf ein nach Analogie von bzw. in Gegensatz zu dem הַיִּים gebildetes מוֹתִים „Todeszustand“ geführt (vgl. die Beispiele für diesen Extensitätsplural bei König, Lehrgebäude III S. 199 ff.). Sollte aber nicht gerade diese eigentümliche Bildung auch ein Hinweis darauf sein, dass es sich gar nicht um einen wirklichen Tod, sondern einen todesähnlichen Zustand handelt, gebildet, weil der Singular auf den Gedanken führen könnte, dass der Vers von dem Moment des wirklichen Sterbens oder dem ihm folgenden Zustand in der Unterwelt spräche? Ich möchte zum Beweise dafür auf die nur in Bezug auf Gefangenschaft gebrauchte Abstraktbildung הַמָּוֶתָה Ps. 79, 11; 102, 21 verweisen. Ausserdem erinnere ich noch einmal an den Gefangenen von Threni 3, 1—7 und die Schilderung des Unglücklichen von Ps. 88, 5—7, der in extenso als tot dargestellt wird. Schliesslich möchte ich noch die Vermutung aussprechen, dass Deuterocesaja selbst die im Zustande des Exils befindlichen Israeliten 41, 14 als בְּתֵי d. i. Tote bezeichnet, das בְּתֵי „Männer“ wäre in diesem Zusammenhange so unpassend wie möglich, weswegen man jetzt meistens in בְּמוֹתוֹ ändert. Infolgedessen aber würde nicht einmal die Lesart בְּמוֹתוֹ 53, 9 uns zwingend auf einen wirklichen Tod zu führen brauchen, nachdem einmal Ez. 37, 1—15 im Volke bekannt war, denn מָוֶת würde dann in der Parallele zu קֶבֶר auch den Todes- d. i. Exilszustand bedeuten. Aber es liegt kein Grund zu einer Textänderung vor; wir übersetzen den überlieferten: „Und man

gab bei den Gottlosen sein Grab, dass er sich bei den Reichen befand in seinem Todeszustande.“<sup>1)</sup>

Ich gehe nun aber noch weiter und behaupte, dass schon in diesen Ausdrücken ein ganz deutlicher Hinweis darauf steckt, dass es sich um eine Exilierung und Einkerkierung handelt. Es ist einfach ein Faktum, dass bisher eine wirklich befriedigende Erklärung der Worte **רְשָׁעִים** und **עָשִׂיר** noch nicht gegeben ist. Von jeder Emendation des letzteren wird man absehen müssen, sobald es einen wirklichen Sinn ergibt. Dass das **ם** vor nachfolgendem **ב** auch sonst mehrfach ausgefallen ist, geht aus König, Lehrgeb. III p. 330 m vgl. N. K. Z. 1898 S. 913 hervor. Ich ziehe daher meinen Vorschlag der Änderung des **בְּמָקוֹם** in **מָקוֹם** (Serubb. S. 166) zurück. Andere haben vorgeschlagen, jenes in **עָשִׂיקִים** oder in **עָשִׂי רַע** zu ändern, aber beim ersten weiss man nicht, wie **עָשִׂירִים** daraus sollte geworden sein, und das zweite ist ganz farblos. Und gegen alle diese Versuche spricht entscheidend, dass wir zwar aus 2 Reg. 23, 6; Jer. 26, 23 ersehen, dass die vornehmen Gräber in Israel von denen des gemeinen Volkes gesondert waren, nie aber hören, dass es eine besondere Stätte für Gräber der Verbrecher gegeben. Und wiederum, auch wenn es Sitte gewesen sein sollte, dann müsste ein ganz anderer Ausdruck gebraucht werden als **רְשָׁעִים**, denn diese stellten ja ein mehr als grosses Kontingent im Volke.

<sup>1)</sup> Möglich ist übrigens noch eine andere Deutung des Verses. „Sein Grab“ braucht nicht zu bedeuten „das, in das er gelegt wurde“, sondern „das, in das er gelegt werden sollte“. So kann Jes. 14, 19 gesagt werden: „Du bist fern von deinem Grabe hingeworfen“ vgl. 2 Sam. 19, 38. Abraham besitzt sein Grab schon lange vor seinem Tode Gen. 23, 6. Diese Stelle führt nun auch darauf, mittels einer kleinen Textänderung v. 9 b einen guten Sinn abzugewinnen, indem man liest: **וְאֵת עָשִׂירִים מָקוֹמֵי**. Dann ist der Sinn: man bestimmte bei den Gottlosen sein Grab und bei den Reichen seine Toten (d. h. das Grab seiner Familienangehörigen). Es würde sich dann entsprechend Jes. 22, 16 etc. einfach der Sinn ergeben: er und seine Familie wurden zu lebenslänglichem Exil verurteilt, genau entsprechend Jer. 22, 26, und müsste daran erinnert werden, dass für die Davididen das Familiengrab eine ganz besondere Rolle spielte vgl. 1 Reg. 14, 31; 15, 8. 24; 22, 51; 2 Reg. 23, 30; Jer. 22, 19 etc. Wie gesagt, ich sehe keinen zwingenden Grund zu dieser Deutung, aber einen guten Sinn ergäbe die Stelle auch so ohne Beziehung auf einen wirklichen Tod.



Nein, auch hier ist die richtige Deutung viel näher gelegen. Wir brauchen uns nur wieder an das Buch des Propheten zu halten, der unmittelbar vor Deuterocesaja geschrieben. Ezechiel bezeichnet die Babylonier als die  $\text{רְשָׁעֵי הָאָרֶץ}$  d. h. die Gottlosen κατ' ἐξοχὴν 7, 21 vgl. v. 24, auch Hab. 1, 4. 13; 2, 4. Und die einige Jahrzehnte später geschriebenen Stellen Jes. 13, 11; 14, 5. 20 zeigen uns, dass dieser Sprachgebrauch ein weit verbreiteter geworden. Auch Jes. 47, 10 zeigt, dass Deuterocesaja ebenso Babylon als personifizierte  $\text{ἄβυς}$  ansieht vgl. Sach. 5, 11. Nun braucht aber derselbe Ezechiel für Babylon die Bezeichnung „Krämerland“ 16, 29 und bezeichnet die Stadt als die „Krämerstadt“ 17, 4. Und schon vor drei Jahren habe ich ganz unabhängig von meinem jetzigen Gedankengange auf Grund von Micha 6, 11. 12 bewiesen, dass gerade auch das  $\text{עֲשִׂירִים}$  Krämer, Wucherer bedeuten müsse (vgl. Beitr. II S. 290). Die Verwandtschaft dieser Stelle mit Jes. 53, 9 b ist so offenkundig (an beiden Stellen  $\text{רְשָׁעֵי הָאָרֶץ}$ ,  $\text{הָמָס}$ ,  $\text{מִרְמָה}$  in engster Verbindung damit), dass jene Übersetzung auch für letztere ganz evident wird vgl. auch Hos. 12, 8 f.; Ez. 18, 8. 18. Dann aber dürfte erwiesen sein, dass nach dem exilischen Ideenkreise  $\text{עֲשִׂירִים}$  in Parallele zu  $\text{רְשָׁעִים}$  gestellt, ohne weiteres auch die Babylonier bedeutete; auch Deuterocesaja schildert 47, 15 Babylon als Händlerstadt vgl. 13, 14.

Und damit bekommen nun endlich die beiden so lange misshandelten Verse ohne irgend eine Textänderung einen vernünftigen Sinn, v. 9 b ausserdem eine neue Pointe: „Aus Haft und Gericht wurde er in die Verbannung fortgeführt und unter seinen Zeitgenossen wer bedachte, dass er von dem Lande des Lebens ausgeschlossen wurde wegen der Sünde meines Volkes, der Schläge, die ihm gebührten. Und man gab bei den Gottlosen sein Grab (seinen Kerker), dass er sich bei den Krämern in seinem Todeszustand befand, obwohl er keinen Frevel verübt und kein Betrug in seinem Munde war.“ Also, weit entfernt, dass hier von einem wirklichen Tode geredet sein müsste, finden wir sogar positive Anzeichen dafür, dass es sich um eine Hinausstossung, Exilierung und Einkerkierung unter den Babyloniern handelt.

d) Die vierte Stelle, in der man einen ganz bestimmten Hin-

weis darauf glaubt finden zu können, dass es sich in Jes. 53 um eine wirkliche Tötung handle, bietet v. 10 a β. Bleiben wir bei der überlieferten Lesart, so haben wir, da eine plötzliche Anrede an Gott (Klostermann) einfach ausgeschlossen ist, vgl. v. 7 und 12, zu übersetzen: „Wenn seine Seele ein Schuldopfer einsetzt.“ Dann aber müsste die Stelle ohne weiteres aus der Reihe der Argumente verschwinden, denn dann würde ja überhaupt nicht gesagt, worin das Schuldopfer, das er zahle, bestände; es würde mindestens ebenso berechtigt sein, an Verzicht auf die Krone, freiwillige Verbannung, Einkerkierung oder dergl. zu denken. Aber freilich, dies Verschweigen des Objekts wäre sehr auffallend, und so wird doch wohl יָשִׁים zu lesen sein: „Wenn er einsetzt seine Seele, d. i. sein Leben, sich selbst als Sühne.“ Muss das darauf führen, dass er den Tod erlitten? In dem נָשָׂא kann das auf keinen Fall liegen vgl. 46, 2; 51, 23; Hos. 9, 4; Job 9, 21; Ps. 3, 3 etc., aber in dem שָׁחַט? Doch nur, wenn dies ausschliesslich von blutigen Opfern gebraucht würde. Aber wird denn der Ausdruck nicht 1 Sam. 6, 3; 2 Reg. 12, 17 sogar in Bezug auf leblose Sühnegeschenke gesetzt? Wie viel mehr also wäre er am Platze, wenn hier einfach gesagt wäre, dass der Ebed sich selbst als Sühne für das Volk einsetzte, und that er das etwa nicht, wenn er, um sein Volk zu retten, sich zu dauernder Exilierung den Babyloniern, die den von Jojakim verweigerten Tribut einforderten 2 Reg. 24, 1 vgl. 23, 35, auslieferte? Er, seine Freiheit, seine Person sollte nach seiner Intention der Loskaufpreis für das Volk sein. Ich wüsste nicht, wie der Hebräer das überhaupt besser hätte ausdrücken können, als durch den Text von v. 10 a.

e) Die letzte Stelle, die als Aussage eines wirklichen Todes herangezogen werden könnte, ist v. 12 b α. Das Piel und Hiphil von עָרָה hat im Hebr. zwei Bedeutungen. Die eine, und zwar hier bis jetzt immer herangezogene, übrigens erst sekundäre, ist „ausgiessen.“ Man stützt sich dafür, dass dieselbe hier vorliege, immer auf die eine Parallelstelle Ps. 141, 8: giesse nicht aus meine Seele d. i. gib mich nicht dahin in den Tod. Nach dem zu v. 8 und 9 Gesagten würde nun allerdings nicht einmal diese Deutung zu involvieren brauchen, dass der Ebed den leiblichen

Tod erlitten, es müsste als möglich zugegeben werden, dass der Ausdruck von der Selbsthingabe desselben in die Verbannung gebraucht wäre. Aber die Sache liegt noch ganz anders.

Man hat nicht genügend beachtet, dass Ps. 141, 8 eine wirkliche Parallele gar nicht ist; es fehlt nämlich dort das לִמּוּת. Könnte es nun auf den ersten Blick scheinen, als ob gerade die Hinzusetzung dieses Ausdrucks jeden Zweifel an der Richtigkeit der Deutung auf wirklichen Tod beseitigen müsste, so verhält es sich in Wirklichkeit gerade umgekehrt. Ps. 141, 8 liegt die gut israelitische Vorstellung zu Grunde, dass mit der Ausgiessung des Bluts die in diesem befindliche Seele dahinschwindet, dafür wird kurz gesagt: die Seele jenes ausgiessen, d. i. ihn töten; würde nun aber noch hinzugesetzt: dem Tode, so würde damit nicht nur das ursprüngliche Bild verlassen, sondern es würde sich auch ein unerträglicher Pleonasmus ergeben: jemanden in den Tod töten. Daher finden wir auch in den Parallelausdrücken zu dem unseren nie das לִמּוּת vgl. „die Seele ausgiessen oder aushauchen“ „die Seele geht heraus“ u. s. w. Threni 2, 12; Gen. 35, 18; Jer. 15, 9; 1 Sam. 26, 20; 2 Sam. 14, 14.

Es taucht also die Frage auf, ob nicht an unserer Stelle die primäre Bedeutung einen besseren Sinn ergibt; er hat entblösst seine Seele d. i. sein Leben dem Tode. Es braucht wohl nicht vieler Worte, um zu zeigen, dass das ganz dasselbe ist, wie wenn an anderen Stellen gesagt wird: „er legt seine Seele in seine Hand“ Jud. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; 28, 21; Job 13, 14 oder sogar „er wirft sein Leben von sich“ Jud. 9, 17 oder „er verachtet sein Leben zum Sterben“ 5, 18. Das heisst also einfach „er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt“, und wiederum müssen wir fragen: passt der Ausdruck nicht vorzüglich auf den sich freiwillig für sein Volk dem Feinde ausliefernden Jojachin?

Es hat sich uns also ergeben: so fest die Ansicht auch eingewurzelt ist, dass in Jes. 52, 13—53, 12 das Schicksal eines wirklich Getöteten behandelt wird, es ist auch keine einzige Stelle vorhanden, die das sicher erwiese, im Gegenteil, schon manche von den geltend gemachten legt die Vermutung nahe dass es sich nur um freiwillige Auslieferung, Exilierung und Gefängnis handle. Und nun die Gegenprobe! Finden sich Hin-

weise darauf, dass keine Tötung vorliegt? Ich denke, in genügender Anzahl.

a) Es fällt zunächst gleich auf, dass in 52, 14, wo von der Erniedrigung des Ebed kurz gehandelt wird, gerade sein Tod nicht erwähnt wird. Der hätte doch am meisten Entsetzen erregen müssen, viel mehr als die Entstellung seines Äusseren. Ebenso aber hätte in diesem Falle in v. 13 doch vor allem erst gesagt werden müssen, dass er wiederkehren oder auferstehen würde. b) Wäre er gestorben, so hätte in v. 5 die Heilung des Volkes doch in erster Linie auf seinen Tod und nicht seine Striemen zurückgeführt werden müssen. c) Wäre in v. 8 und 9 von seinem Tode gesprochen, so wäre es fast unmöglich, dass in v. 10 mit וְהָיָה בְּיָמָיו der Bericht wieder aufgenommen wäre, ohne jenen zu erwähnen. d) In v. 11 könnten wir dann nicht einfach finden „aus der Trübsal seiner Seele“, sondern müssten erwarten „aus seiner Grube, seinem Grab“ oder dergleichen. Ebensowenig wäre das „durch seine Erkenntnis“ oder „durch sein Unglück“ am Platze, vielmehr müsste abermals ein „durch seinen Tod“ dastehen. e) Endlich würde sich mit der Annahme seines Todes das Wort „er legte Fürbitte ein“ stossen, in das das Ganze v. 12 ausklingt. Es liegt nach diesem aller Nachdruck darauf, dass der Ebed mit Worten fürbittend für die Sünder eingetreten ist vgl. Jer. 15, 11; 36, 25. Dies Moment brauchte ja, im Falle er den Tod erlitten, nicht in Wegfall zu kommen, aber es wäre dann doch kaum als Krönung des Ganzen ans Ende gesetzt. Gerade hier würde man vielmehr die unzweideutige Erklärung erwarten, dass er für die Sünder gestorben sei. f) Doch das alles sind schliesslich nur Einzelheiten. Das Ausschlaggebende bleibt das schon oben ausgesprochene Argument, dass unmöglich der, von dessen Tode in v. 8—10 a in extenso soll gesprochen sein, nach v. 10 b—12 lebend gegenwärtig ist, ohne dass auch nur die leiseste Andeutung zuvor gemacht würde, dass er erst wiederkommen oder auferstehen müsste. Die Ausdrücke „er wird Samen sehen, lange leben“ schliessen geradezu aus, dass sein Leben vorher durch den Tod aufgehoben war. Und wenn auch thatsächlich das וְיָרָא (scil. וְיָרָא) v. 11 nach Job 3, 16. 20; Ps. 49, 20; 56, 14 die Aussage des Wiederauflebens enthalten könnte,

so hätte dasselbe doch, wenn das hier die Meinung sein sollte, vor dem „er wird Samen sehen“ stehen müssen. Bei der jetzigen Stellung aber kann es sich schlechterdings nicht, zumal im Gegensatz zu „aus der Trübsal seiner Seele“ auf ein wirkliches Wiederaufleben beziehen, sondern wäre dann nur aus dem auch v. 8 und 9 zu grunde liegenden Bilde vom Tode zu erklären und müsste sachlich einen anderen Sinn haben, worüber sogleich unten.

Hat man aber erst einmal den Grundirrtum aller bisherigen individualistischen Auslegung erkannt, so fällt es plötzlich wie Schuppen von den Augen. Der ganze Abschnitt gewinnt Leben und erscheint als ein bis in jeden Einzelzug hinein getreues Bild des Schicksals Jojachins, natürlich in der Ausdeutung des begeisterten Sehers, beleuchtet mit einem höheren Lichte. Einige Bemerkungen zu den einzelnen Versen werden uns das vollends klar machen.

52, 13—15 könnten fast als direkte Dichtung auf die 2 Reg. 25, 24 ff. berichtete Erhöhung Jojachins erscheinen: der 37 Jahre lang Eingekerkerte und sicherlich dabei auch körperlich Misshandelte (v. 14) wird erhöht (zu dem שָׁמַר vgl. dort das „er erhob sein Haupt“ und dazu Gen. 40, 13. 20), die Gefangenkleidung wird abgelegt, er tritt wieder in die Reihe der ehrfürchtig staunenden Könige ein. Man könnte versucht sein, diese Verse unmittelbar als ein Citat aus dem Jahre 560 aufzufassen, in Bezug auf welches 53, 1 dann gesagt würde, dass das Volk damals der sich an die Erhöhung knüpfenden noch grösseren Botschaft keinen Glauben geschenkt hätte (vgl. V § 6). Indes ein sicherer Beweis liegt dafür nicht vor. Und es wäre auch nur natürlich, wenn Deuterocesaja nun, da die Befreiung aus dem Exil definitiv herannaht, in Ausdrücken spricht, die in jenem ersten Hoffnungsstrahle ihre Wurzel hatten.

53, 1: Die Botschaft ist so wunderbar, dass man sie kaum glauben und den in der Geschichte des Ebed waltenden Arm Gottes erkennen kann.

v. 2: Das יִשְׁתָּחֲוֶה deutet man meistens falsch auf Gott, dann würde es nämlich entweder bedeuten: in Gottes Schutz oder dergl., aber das ergäbe einen gewissen Widerspruch zu v. 2 b und



vollends widerspricht dem v. 3 ff., v. 10 zu offenkundig. Eine Übersetzung „in Gottes Dienst“ aber würde v. 10 unzeitig vorwegnehmen und ebenfalls die Gesamtschilderung von v. 2—4 stören. Es wird mit Klostermann zu übersetzen sein: „Wuchs er doch vor sich hin wie ein Reis“ etc. vgl. Jer. 49, 5. Das gibt einen guten Sinn; von dem eingepflanzten Reis erwartet man, dass es Zweige ansetzt, die sich in die Breite und Höhe ausdehnen vgl. Ez. 17, 6; 19, 11 f. Aber das in dürres Land gesetzte Reis fristet kümmerlich sein Dasein, wächst gerade vor sich hin. (Gegen die Korrektur in לִפְנֵי hätte ich nichts weiter einzuwenden, als dass sie überflüssig ist; gleiches gilt von der im übrigen auch passenden Martis in לִפְנֵי „vordem“). Dass nun in diesem Verse eine direkte Anspielung auf Jojachin vorliegt, kann kaum geleugnet werden. Gerade von ihm war Ez. 17, 4 gesagt, dass er als יִנְקָה in Babylon eingesetzt war vgl. v. 22 יִנְי; 19, 13 wird mit fast denselben Worten wie hier von der exilierten Königinmutter gesagt „eingepflanzt in die Wüste, in trockenes und durstiges Land“ vgl. § 3, 2. Im übrigen vgl. d. הָ 17, 22. Man führe hiegegen auch nicht das יִנְי ins Feld, welches bedeute, dass der Ebed im Exile erst aufgewachsen sei. Denn auch von dem 21 Jahre alten Zedekia wird ja Ez. 17, 6 gesagt, dass er erst nach der Einpflanzung sprosst, wie viel mehr kann das von dem 18jährigen, an einen neuen Standort, Babylon, versetzten Jojachin gesagt werden. Dass die Ausdrücke in v. 2 b und 3 gerade auf einen entthronten Fürsten führen, haben wir schon III § 4 gesehen. Dass Jojachin während der 37-jährigen Kerkerhaft „bekannt mit Krankheit“ und entstellt geworden, dass er nach derselben einen entsetzlichen Anblick gewährt hat, kann kaum Wunder nehmen. Musste er nicht bei seiner Freilassung wirklich fast den Eindruck eines aus dem Grabe Erstandenen machen? Man denke sich doch nur einmal die Situation richtig historisch aus.

v. 4: Der Gedanke der Stellvertretung, der uns hier wie v. 5 und 12 b entgegentritt, bekommt plötzlich eine ganz konkrete Gestalt, wenn es sich um Jojachin handelt. Gewiss, auch das Volk hat etwas leiden müssen (vgl. das נִרְסָה), es ist zum Teile mit, zum Teile nach ihm exiliert. Aber sein Leid war doch ein

ganz besonderes, viel schlimmeres. Nicht nur, dass er mehr verlor, als alle anderen, die Königskrone etc., nein eingekerkert, 37 Jahre lang in strenger Gefangenschaft gehalten wurde er allein. Wie frei sich das übrige Volk in Babylon bewegen konnte, wissen wir aus Ezechiel, vgl. Jer. 29, 5 ff. Dass aber gerade das Leid des Königs, und eigentlich nur das seine nach dem sonstigen Ideenkreise als für das Volk stellvertretend aufgefasst werden konnte, haben wir III § 4 und 6 bewiesen. In nuce ist dieser Gedanke schon in Jer. 22, 28 ff.; Threni 4, 20 enthalten. Aber erst durch seine öffentliche Rechtsprechung 561 sprang die Blüte aus der Knospe hervor; die Frage der Stellvertretung war offenbar in der Ära des Zusammenbruches des Staatswesens schon mehrfach gestellt, aber unter dem Druck der Thatsachen rundweg verneint vgl. Ez. 14, 14 ff.; 22, 30. Zu v. b besitzen wir nun eine so schöne Illustration, wie wir sie gar nicht besser wünschen können, in 2 Reg. 24, 9. Wie hier der Deuteronomist, so wird gewiss der grosse Haufe des Volkes, und nicht nur der gottlose, sondern gerade auch der im Sinne des Deuteronomiums fromme sich während Jojachins Kerkerhaft mit dem Gedanken abgefunden haben, dass er sein entsetzliches Schicksal als Strafe für seine eigene Sünde leiden müsse; haben wir doch auch beim Jeremia gehört, dass man ihn für ein Gefäss hielt, an dem kein Gefallen, ein von Gott verstossenes Werkzeug; 22, 28 finden sich fast dieselben Ausdrücke wie Jes. 53, 2 f.

v. 5: Der Prophet blickt jetzt tiefer. Sein ganzes Leid ist ein solches für das Volk gewesen; ein Unschuldiger musste leiden, damit das ganze wieder aus dem Exil gerettet und von Gott zu Gnaden angenommen würde.

v. 6: Dass diese Ausdrücke gerade von den Sünden des vor-exilischen Volkes, seinen Irrgängen anderen Göttern nach gebraucht wurden, haben wir schon III § 8 Bertholet gegenüber festgestellt. v. b sagt nicht, dass jenes ganz straflos ausgegangen, wohl aber, dass die besondere Strafe, die den Ebed betroffen, aus des Volkes Schuld resultiert.

v. 7: Das עָנָה kann maskulinisch übersetzt werden: „er wurde gedrängt, während er doch“ etc. vgl. v. 5 a und 12 b; es ist aber auch die neutrische Übersetzung möglich: „es wurde gedrängt,

aber er“ Ich glaube, in beiden Fällen enthält der Vers auch einen ganz konkreten Hinweis auf die Geschichte Jojachins, und zwar entweder auf die allmähliche Einschliessung Jerusalems vgl. 1 Sam. 13, 6; 2 Reg. 24, 10. 11 oder auf die Eintreibung des von Jojakim nicht gezahlten Tributs vgl. 2 Reg. 23, 35 (die Konstr. von נָשָׂא mit dopp. Acc. an dieser Stelle zeigt, dass eine solche passive Konstruktion sprachlich möglich ist); Dan. 11, 20, auch v. 10 a. Wie trefflich passt dann weiter das נִעְנָה „er demütigte sich“ auf den mit seinem Hofstaate zum Babylonierkönige hinausziehenden und zum Besten seiner Stadt sich unterwerfenden Könige. Auch v. 10 b ist Illustration zu dem einen Worte נִינְא 2 Reg. 24, 12. Sollte das נִינְא hier anzufechten sein, was ich allerdings nicht glaube, so schlage ich als allereinfachste Konjekturen עָנָה vor, womit wir eine weitere Bestätigung unserer Deutung erhielten. Das parallele הָרָוֹ ergäbe eine vorzügliche Stütze für jene. Dass das פָּשַׁע (vgl. auch v. 12 b) auch von dem politischen Abfall gebraucht wurde (2 Reg. 24, 1), sieht man aus 1 Reg. 12, 19; 2 Reg. 3, 7.

v. 8 ist schon besprochen. Bei v. 8 b mag noch besonders daran erinnert werden, dass bei Jojachins Deportation das Gros des Volkes noch zurückblieb, und wie dieses ihn beurteilte, haben wir Jer. 22, 28 gesehen.

v. 9 ist ebenfalls schon besprochen. Auch hier braucht nur zu v. b nachgetragen zu werden, dass ja gerade Jojachin nicht wie Jojakim oder Zedekia dem Babylonierkönige gegenüber eidbrüchig geworden war. Das betont auch Josephus besonders. Er erntete, was andere gesät hatten. Dass die Worte den Ebed nicht frei von Sünden überhaupt sprechen, sondern nur von solchen, durch die er ein solches Schicksal, wie es ihn traf, verdient hätte, kann der früheren dogmatischen Erklärung gegenüber nicht energisch genug betont werden; „Frevel und Betrug“ sind ganz besondere Sünden, Eidbruch, Auflehnung und dergl. Vgl. also Ps. 7, 4; 26, 1; 35, 11; 41, 13; 69, 5 etc.

v. 10 beginnt die Darlegung des göttlichen Planes in dem Ganzen; daher die nochmalige Wiederaufnahme des Sturzes. Der Plan ist dieser: wenn der Ebed sich selbst für das Volk opfern würde, dann sollte er Samen sehen, lange leben und Jahwes

besonderen Plan mit Israel zur Ausführung bringen. Die beiden ersten Momente würden auf Jojachin, dem nach der Haft 7 Söhne geboren wurden 1 Chron. 3, 17 f., der im J. 540 etwa 75 Jahre alt war, vorzüglich passen, und dass das letzte gerade in Erfüllung begriffen ist, verkündet Deuterojesaja ja fortwährend vgl. 49, 5 ff. 8 ff. Gleiches gilt von

v. 11, wo allerdings nicht alles im Texte mehr in Ordnung zu sein scheint. Hinter יְרֵאָה wird mit LXX ein אִוִּר zu lesen sein, das hier im Gegensatz zu dem עָמַל sowohl Glück im allgemeinen vgl. Ps. 36, 10; 97, 11; Job 22, 28; Jes. 30, 26; 60, 1, wie besonders Freiheit im Gegensatz zu Kerker und Exil vgl. Jes. 9, 1; Micha 7, 9 mit Threni 3, 2. 6 bedeutet. Das bestätigt auch das folgende יִשְׂבֹּעַ „er wird sich satt sehen“; so konnte tatsächlich von einem gesagt werden, der jahrelang das Tageslicht und die Freiheit nicht geschaut (vgl. z. B. Sargoninschr.: „Ihr Gefängnis öffnete ich und liess sie das Licht wieder sehen“, Hommel, Gesch. Bab. S. 685). Auf jeden Fall ist nach v. 11 b der Ebed der Verwirklicher des Heils, der Rettung für sein Volk, mag nach dem überlieferten Text „durch seine (Gottes)erkenntnis“ vgl. 43, 10 zu übersetzen oder בְּרָעָיו „durch sein Unglück“ vgl. 42, 19—21 zu lesen sein. Nur bei dieser Deutung erklärt sich plötzlich eine Erscheinung, die schon oft aufgefallen ist. Das Glück, welches in v. 10 b und 11 verkündet wird, scheint schon bekannt und wenigstens teilweise im Besitze des Ebed zu sein; sonst würde ja dastehen: weil u. s. w., so soll u. s. w. Hier kommt es dem Verfasser offenbar nicht auf Mitteilung einer neuen Thatsache, sondern auf Nachweis der tieferen Zusammenhänge und göttlichen Gedanken bezüglich einer schon bekannten Thatsache an. Etwas wirklich Neues folgt erst mit לָבֵן in v. 12 als ausschliesslich der Zukunft angehörig. Ich sage, das erklärt sich gerade, wenn seit 561 Jojachin schon 20 Jahre lang wieder relativ zu Glück gekommen, worüber als über etwas Bekanntes referiert werden konnte, was aber als lange von Gott beabsichtigt gegenüber den Zweiflern an seiner und Israels glänzender Zukunft betont werden musste, während das, was noch ausstand, folgt in

v. 12: Er wird nun sein Erbteil (Kanaan) wieder erhalten

und damit erst ganz als Fürst in die Reihe der Fürsten eintreten. Als Grund dafür wird hier noch einmal zusammenfassend angegeben, dass er (bei der Belagerung Jerusalems) sein Leben aufs Spiel gesetzt, sich als Verbrecher hat behandeln lassen, durch seine Kerkerhaft die Strafe, die vielen gebührte, auf sich genommen und für sein abtrünniges Volk Fürbitte eingelegt hat, zunächst damals, als er sich auslieferte, ob auch noch, nachdem er erhöht war und bei Hofe Zutritt hatte, erfahren wir nicht bestimmt.

Ich denke, die Rechnung stimmt in überraschender Weise, sie geht ohne einen Bruch auf. Und ganz besonders möchte ich zu gunsten der Deutung noch darauf verweisen, dass wir ebenso wenig zu besonderen Textänderungen (Duhm etc.), wie zu kritischen Amputationen des Textes (Bertholet) unsere Zuflucht haben nehmen müssen. Im Gegenteil, aus dem überlieferten Texte wächst uns die Erklärung als eine beinahe selbstverständliche entgegen: der Ebed kann überhaupt kein anderer als Jojachin sein, weil er und nur er, so viel wir im allgemeinen und vollends bezüglich der Davididen wissen, die Strafe der Verbannung für sein Volk erlitten hat und aus der Kerkerhaft glänzend erhöht ist. Nachdem wir so bei diesem einzigen Stücke, welches wirklich in extenso das Schicksal des Ebed darlegt, einen festen Ausgangspunkt gefunden haben, fragt es sich nur noch, ob die anderen Stücke, die viel weniger konkrete Einzelzüge bieten, sich dieser Deutung fügen. Und ich glaube diese Frage bejahen zu können.

50, 4–9 wird uns der Ebed als im Zustande freiwillig übernommener Haft befindlich und körperlichen Misshandlungen ausgesetzt geschildert. Durch v. 5 erhalten wir einen noch deutlicheren Wink als durch 53, 5 b, wodurch wir uns seine Entstellung 52, 14; 53, 2 herbeigeführt zu denken haben: nicht allein durch Abreißen des Purpurs und Diadems, durch Anlegen der Gefangenenkleidung vgl. Ez. 21, 31; 2 Reg. 25, 29, sondern auch durch körperliche Geisselung und Ausraufung bezw. Abscherung seines Bartes, wozu Jes. 7, 20; 2 Sam. 10, 4 f.; Jer. 2, 16 zu vergleichen. Der Ebed weiss aber, dass der Zustand einmal ein Ende haben wird, und gestärkt durch göttliche Offen-



barungen trägt er alles geduldig im Bewusstsein, dass er die Aufgabe hat, sein ermattetes Volk zu stützen, wieder aufzurichten. v. 10 wird nun jener Zustand als schon der Vergangenheit angehörig bezeichnet, deutlich als der eines Eingekerkerten charakterisiert vgl. Threni 3, 6 f., die Führung des Ebed in ihm als ein Vorbild für das Volk hingestellt und dasselbe ermahnt, nun auf sein Wort, das nämlich zum Auszuge ruft vgl. 44, 26; 49, 8 f., zu hören. Mag also 50, 4—9 direkt ein Citat aus der Zeit vor 561 sein, mag sich Deuterijosaja erst jetzt in den Seelenzustand Jojachins während jener Zeit wieder zurückversetzt haben, in beiden Fällen schmiegt sich das Stück bei der Deutung auf ihn durchaus dem Kontexte von 50, 2 f. und 10 an.

Ich möchte mit diesem Stücke sogleich 42, 19—21 zusammen erwähnen, es bietet uns die nächste Parallele dazu. Wir hören nämlich hier, wie der Ebed thatsächlich sein 37jähriges Unglück in vollständiger Resignation getragen hat vgl. V § 3. v. 19 schildert ihn als noch verbannter und unglücklicher als das ganze übrige Volk, eben weil er positiv eingekerkert war, er erscheint als ein lebendig Toter wie Kap. 53. Jahwe allein war es schliesslich, der ihn seinem Heilsplane gemäss aufrecht erhielt, er hatte ihn zu grossen Dingen bestimmt vgl. 49, 4. Sollte hier ein älteres Citat vorliegen, so würde ich das וְיִשְׁעֵהוּ v. 19 entsprechend dem וְיִשְׁעֵהוּ der LXX Jer. 52, 31 auf seine Entlassung aus der Haft beziehen; sonst wahrscheinlich auf die Mission, die ihm am Volke übertragen war vgl. 42, 1; 44, 26; 45, 9; 48, 16?; 55, 11?; übrigens wird dann in diesen Ausdruck auch das Vorbild des Mose Ex. 3, 13. 14 hineinspielen.

In 49, 1 ff. findet sich vielleicht ein konkreter Zug, der auf Jojachins Schicksal hinweist, in v. 2—4. Das Verstecktwerden, welches hier vom Ebed prädiert wird, hat noch nie ein Ausleger befriedigend erklärt. Man sagt, der Ebed soll erst in der Stille zu seinem Berufe ausgerüstet werden. Aber würde diese Stille nachdrücklichst zweimal als ein Versteck bezeichnet werden? Ausserdem ergibt sich bei dieser Deutung das Missliche, dass wohl in v. 4 über ein Umsonst im Thun oder Leiden des Berufes geklagt würde, ohne dass aber zuvor gesagt wäre, dass er überhaupt etwas gethan oder gelitten hätte; vielmehr würden wir

nur von Berufung und Ausrüstung hören. Wenn nun aber von dem Ebed in v. 2 gesagt wird, er sei zu seinem Herrscherberufe ausgerüstet, indem Gott ihn versteckt hätte, und wenn Deuterocesaja dasselbe Wort עָבֵד gebraucht, welches er 42, 22 auf das gefangene Volk anwendet (zu עָבֵד vgl. 1 Sam. 23, 19; Threni 3, 6f.), so werden wir fast von selbst darauf geführt, den Vers auf die langjährige Kerkerhaft Jojachins zu beziehen. Sie ist ihm die Schule für seinen künftigen Beruf geworden, ihm wurde der עָבֵד nach Gottes Willen zu einem עָבֵד יְהוָה, ihm wurde wirklich der Aufenthalt im Kerker, was für den Mose der Versteck im Midianiterland. Dass nun v. 4 viel wahrscheinlicher auch von freiwillig übernommenen Leiden als von vergeblicher Berufsarbeit handelt, haben wir III § 2 gesehen. Oft also — das ist die Ideenverbindung zwischen v. 2 und 4 — überkommt ihn nach seiner Rettung der Gedanke, sein grosses Leid, das ihn fast aufgezehrt hat, die Kerkerhaft sei ganz vergeblich gewesen, aber immer wieder stärkt Gott ihn dann durch neue Verheissungen, er soll doch noch der Herausführer des Volkes werden. Endlich ist schon oben festgestellt, dass v. 8 wahrscheinlich auf den Tag der Befreiung aus der Haft zurückblickt.

Ebenfalls dürfte schliesslich auch ein bestimmter Zug in 42, 1 ff. uns auf die Persönlichkeit Jojachins hinführen. Es ist v. 4. So oft man ihn liest, hat man den Eindruck, dass es sich um einen betagten, nicht mehr in der Vollkraft des Lebens stehenden Mann handelt, denn durch welche Ideenverbindung sollte sonst Deuterocesaja darauf geführt sein, in diesem so kurzen Passus nachdrücklich zu versichern, der Ebed würde nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bevor er die Herausführung Israels und mit ihr zugleich die Wiederherstellung des Rechts in der Völkerwelt bewerkstelligt hätte? Welches Leben aber gewänne dieser Zug, wenn es sich um den durch die lange Kerkerhaft geschwächten, etwa 75 jährigen Jojachin handelte! Vgl. 42, 1 und 53, 10 יָאֵרֵךְ יָמָיו.

Kurzum, auch in den anderen Stücken ist manches, was direkt auf die Person Jojachins hinführt, nichts aber, was gegen sie spricht. Und dasselbe gilt von 43, 10, wo der Erwählung des Ebed als Zweck zugeschrieben wird, dass Israel wieder Zutrauen

zu Gott bekomme, von 44, 26, wo sein Wort sich nach v. 26 b. 27. 28 offenbar auf die Heimkehr und Wiederherstellung Israels bezieht; es gilt aber auch von 48, 16 b; 51, 14—16 (vgl. hier besonders d. וְיִשְׁׁרָאֵל und „er wird nicht Brotes ermangeln“); 52, 5; 55, 4 f. 11 f.

Suchen wir uns nun die Situation noch einmal klar zu machen. Gewaltig muss sich in grossen Kreisen des Volkes durch das Ereignis des J. 561 die Hoffnung auf Freiheit und Verwirklichung der messianischen Erwartung geregt haben. Um ihr Ausdruck zu geben, hat Jojachin wohl gleich damals den Titel Ebed Jahwe angenommen bezw. erhalten (vgl. das Zemach bei Serubbabel), war er doch der legitime Vertreter der Davidsfamilie, des Gottesknechts in der Geschichte. Ihr verliehen vor allem natürlich Propheten (Jes. 44, 26), unter ihnen vielleicht auch sogleich unser Deuterojesaja, Worte. Aber die Hoffnung muss bald wesentlich wieder herabgestimmt sein; nach der kurzen Regierung Evil-Merodachs haben Neriglissar und besonders später Nabonid den Juden und speziell ihrem Könige gegenüber wieder einen anderen Ton angeschlagen, die Heimkehrwünsche wurden abgelehnt (Jes. 14, 17). Es mussten sich wieder Zweifel und Bedenken einstellen, die alten Gedanken über die Verwerfung der davidischen Dynastie sich regen. Die Masse, die nur auf den äusseren Erfolg sieht, verliess von neuem ihre Fahnen (49, 4). Aber die Propheten hielten aus, sie suchten den einmal entzündeten Funken immer von neuem wieder zur Flamme anzufachen; sie werden treulich auch dem Jojachin selbst zur Seite gestanden haben, das Bewusstsein seiner hohen Mission in ihm wach zu halten. Je mehr allmählich die Macht des Cyrus im Osten sich ausbreitete und je lauter das morsche babylonische Reich in seinen Fugen krachte, um so festeren Untergrund gewann ihre Hoffnung.

Insbesondere scheint mir gerade Deuterojesaja sich in nächster Nähe des Davididen befunden zu haben, er kennt dessen Gedanken und Gefühle aufs genaueste, lässt ihn oft selbst sprechend auftreten, so dass der Prophet als sein unmittelbarer Herold erscheint; dieser wird es auch vor allem gewesen sein, der des Ebed manchmal sinkende Hoffnung immer wieder durch die Be-

geisterung seines eigenen Glaubens entfachte 40, 29 f.; 50, 4 f. Er wird also eine ähnliche Stellung zu Jojachin eingenommen haben, wie hernach Haggai und Sacharja zu Serubbabel. Und als nun endlich der Vormarsch des Cyrus gegen Babylon begann, da ist für ihn die Zeit gekommen, laut in die Siegestrompete zu stossen, da verkündet er auch in Bezug auf den Davididen so grosse und gewaltige Dinge wie noch nie zuvor: derselbe wird der sittlich-religiöse Mittelpunkt der Völkerwelt werden, ein Weltbeherrscher im Geist und in der Wahrheit; sogar Cyrus ist nur Mittel zu diesem Zweck 41, 25 ff.; 42, 1 ff.

Wir haben IV §§ 1 und 2 gefunden, die Ernüchterung blieb nicht aus; Babel fiel in ganz anderer Weise, als der Prophet sich gedacht, und von der geträumten Verherrlichung Israels und seines Herrschers traf zunächst nichts ein. Sofort wird sich das bewegliche Volk wieder von diesem abgewendet haben. Ist es also ein Wunder, wenn Deuterojesaja, der natürlich nach wie vor glaubensvoll weiterhofft, auch in Bezug auf diesen im zweiten Teile seines Buches einen anderen Ton anschlägt? Die auf den Davididen gesetzte Hoffnung wird sich nun erst recht realisieren 49, 1 ff., aber, wie Deuterojesaja überhaupt im zweiten Teile auf die Bedenken und Zweifel des Volkes eingeht, so auch vor allem auf die gegen den Davididen geltend gemachten. Das Volk hat sich von neuem an dieser Knechtsgestalt geärgert, aber der Prophet wird ihr Apologet. Wie glaubensvoll hat sie sich in der Zeit des Leidens bewährt, welches Vorbild unerschütterlichen Glaubens und Hoffens gegeben! 50, 4—10. Und ihr entsetzliches Leid, das sie zum Abscheu des ganzen Volkes gemacht? Nun, gerade das war ja der gottgewollte Durchgangspunkt zu des Ebed Erhöhung, es war ein unschuldiges Leiden für das Volk, es bietet die beste Bürgschaft für seine unmittelbar bevorstehende Restitution. Über alles Begreifen wunderbar ist zwar seine Lebensführung, vergleichbar der Wiederkehr eines Toten zu neuem Leben, sie wird das Staunen aller Völker erregen, aber seine Verherrlichung ist ebenso gewiss wie die Israels, gerade jene macht diese möglich. 52, 13—53, 12.

Haben wir in § 3 die Einwände, die man a priori gegen die Beziehung der Ebedjahwestücke auf Jojachin erheben könnte,

geprüft und zurückgewiesen, haben wir soeben die Stücke selbst auf diese Erklärung hin untersucht und dieselbe als durchaus passend befunden, so erübrigt zum Schlusse noch die Prüfung der Einwände, die man etwa ex post gegen dieselbe geltend machen könnte. Ich vermute, auch hier werden zwei erhoben werden.

a) Der erste Einwand wird der sein, sicher wüssten wir doch, dass Jojachin 538/37 das Volk nicht heimgeführt habe, sondern Scheschbazzar. Ich könnte die Gegenfrage thun, woher wir denn wüssten, dass dieser und Jojachin nicht identisch seien. Wir werden in Studie II Kap. I sehen, dass dies thatsächlich eine Möglichkeit ist, die man wird im Auge behalten müssen. Aber da hier vorläufig alles Material zu einer sicheren Argumentation fehlt, denn der Name Scheschbazzar begegnet uns nur in einer einzigen authentischen Quelle und zwar einer an den persischen Hof gerichteten Eingabe Esra 5, 14. 16, so sehen wir von der Möglichkeit dieser Identität ab. Gesetzt vielmehr, beide seien wirklich verschieden, Jojachin habe also nicht die erste Gola heimgeführt, was natürlich das Nächstliegende bleibt, würde das auch nur der Schatten eines Beweises dafür sein, dass die Ebedjahwestücke nicht auf ihn gedeutet werden können?

Ebenso sicher wissen wir doch auch, dass aus dem glänzenden, wunderbaren Zuge durch die Wüste nichts geworden, dass sich die auf den Cyrus gesetzten Hoffnungen Deuterjesajas nicht verwirklicht haben. Aber verkündet sind sie darum doch. Und würden sich nicht mehrere Möglichkeiten darbieten, jene Nichterfüllung zu erklären? Die nächstliegende wäre die, dass trotz 42, 4; 51, 14; 53, 10 im Sommer 538, bevor noch die Monate erfordernden Vorbereitungen zum Auszuge beendet waren, der damals 77jährige Jojachin eines natürlichen Todes gestorben, den Folgen einer 37jährigen Kerkerhaft erlegen sei. Das könnte uns ja keinen Augenblick wundernehmen (vgl. 57, 1 f.; 59, 16?). Es ist aber ebenso möglich, dass auch in diesem Falle das Bessere der Feind des Guten geworden wäre, dass die übertriebenen Prätensionen der Juden die Aufmerksamkeit der Perser erregt, und von denselben gewaltsam unter Ignorierung der Ansprüche Jojachins jenen ein anderer Heimführer und Statt-



halter aufgezwungen wurde (52, 5?). Es muss daran erinnert werden, dass einmal die neuerdings erst klar herausgestellte kurze Herrschaft des Kambyzes in Babylon manches für die Juden wenig Erfreuliche trotz des Cyrusediktes kann gezeitigt haben und zweitens, dass sich immer sicherer ergibt, dass die Heimkehr der Juden 538/37 nur eine ganz partielle gewesen ist. Neben anderen Gründen würden wir in dem Scheitern der auf Jojachin gesetzten Hoffnungen plötzlich ein ganze Kreise bestimmendes Motiv gefunden haben, gar keine Heimkehr dieser vorzuziehen.

Nun soll durchaus nicht geleugnet werden, dass die Enttäuschung sowohl im Falle der ersten wie der zweiten Möglichkeit eine herbe muss gewesen sein. Dennoch dürfen wir uns dieselbe nicht als eine zu starke vorstellen. Würden wir damit einmal schon die im jüdischen Volke vorhandene Glaubenskraft überhaupt unterschätzen, so dürfen wir zum anderen nicht vergessen, dass sowohl im allgemeinen die Verheissungen, die einem Manne gegeben werden, nach israelitischer Auffassung seinem ganzen Geschlechte, insbesondere den jeweiligen Erstgeborenen gelten vgl. Deut. 5, 10; Gen. 27, 35; 49, 1 ff. etc., und dass speziell bei der davidischen Herrscherdynastie fast alles, was den einzelnen verkündet wird, allen kommenden Generationen gilt. So erklärt sich bekanntlich auch das לְעֵלְזָה vgl. Jes. 9, 6; 2 Sam. 7, 13; Ez. 37, 25 (geradeso übrigens in den babylon. Königsinschriften).

Wenn also nur männliche Nachkommen Jojachins vorhanden waren — und wir wissen ja, dass es an denen nicht fehlte —, so wird man weiter auf sie die grossen in den Ebedjahwestücken auf ihn gesetzten Hoffnungen übertragen haben. Das ist nun nicht nur eine vage Vermutung, wir besitzen vielmehr ganz konkrete Beweise dafür. Wir wissen, dass sein Enkel Serubbabel nicht nur von den zeitgenössischen Propheten als Ebed Jahwe bezeichnet ist, sondern dass man gerade von ihm die Realisierung der auf diesen gesetzten Hoffnungen erwartet hat Sach. 6, 13 f.; 4, 6 ff.; Hag. 2, 23. Dass dasselbe schon von seinem Vater oder von Scheschbazzar gilt, falls derselbe ein Davidide, aber nicht Jojachin selbst war, muss danach als durchaus wahrscheinlich

gelten. Keinenfalls könnte aus der äusserlichen Nichterfüllung der Prophezeiungen Deuterijosajas an der Person Jojachins gegen die Richtigkeit der obigen Deutung argumentiert werden. Ewig war auch in jenen nur der Kern.

b) Den zweiten und letzten Einwand wird auch hier wieder wie bei der Serubbabelhypothese die Behauptung bilden, falls unsere Deutung das Richtige enthielte, müssten wir auch sonst noch über die an Jojachins Person geknüpften Erwartungen mehr aus der israelitischen Litteratur hören. Dass nun in diesem Falle die Sache doch noch etwas anders liegt als damals, lässt sich nicht verhehlen. Wir haben hier thatsächlich in der Notiz 2 Reg. 25. 24 ff. auch in der Tradition noch einen festen Untergrund dafür, dass das Schicksal Jojachins ein ganz abnormes gewesen, und können daher jener These die andere gegenüberstellen, dass es mindestens sehr zu verwundern wäre, wenn die wunderbare Lebensführung dieses Königs keinen weiteren Niederschlag in der israelitischen Litteratur hinterlassen hätte.

Dass sonst zeitgenössische Quellen von den aus diesem Ereignisse hervorgegangenen Erwartungen so gut wie gar nichts berichten, liegt einfach daran, dass wir ausser dem deuterijosajanischen Buche so gut wie gar keine zeitgenössischen Quellen besitzen. Die wenigen, die allenfalls in Betracht kommen, Jes. 13; 14; 21 (Jer. 50; 51?), könnten gerade so gut auch dafür verwertet werden, dass ein Cyrus nicht existiert hat. Auf keinen Fall stehen sie so im Centrum der Ereignisse, mag das nun daran liegen, dass sie überhaupt nicht in Babylon geschrieben sind, oder daran, dass ihre Verfasser wie das Gros des Volkes die spezifisch deuterijosajanischen Hoffnungen nicht teilten. Dass man aber nach dem Tode Jojachins keine Gelegenheit mehr nahm, auf die grossen an ihn geknüpften Erwartungen zurückzukommen, darf uns doch am allerwenigsten wundern, die Erinnerung konnte ja nur schmerzlich und peinlich sein; eher griff man wohl auf die alte deuteronomistische Lösung zurück: Er war doch ein Sünder vgl. 2 Chron. 36, 9; Sir. 49, 5. Die messianische Hoffnung wendete sich neuen Persönlichkeiten, insbesondere Serubbabel zu. Und nachdem sie auch bei diesem gescheitert, da schwand bald mehr und mehr das Bewusstsein des ursprüng-

lichen Sinnes der Ebedjahwestücke. Schon Maleachi scheint sie 2, 5 f. im Geiste seiner Zeit umzudeuten; später bezog man sie mehr und mehr auf das Volk (vgl. M. T. zu 49, 3; LXX zu 42, 1), wenn nicht auf den Propheten selbst oder einen, der da kommen sollte. Besonders ist dies Schwinden natürlich auch dadurch befördert, dass man wahrscheinlich schon in der Zeit des Chronisten, sicher der des Siraciden (vgl. 48, 24) Jes. 40—66 von Jesaja b. Amos herleitete und infolgedessen die ursprüngliche geschichtliche Beziehung einfach nicht mehr verstehen konnte.

Dennoch will ich nicht verhehlen, dass nach meinem Dafürhalten das Schicksal Jojachins in der israelitischen Litteratur einige Spuren mehr zurückgelassen hat, als man denkt. Ich verweise zunächst auf 1 Sam. 2, 1—10. Besonders v. 8 wie 10 machen es mir sehr wahrscheinlich, dass hier Jojachins Schicksal besungen wird (an die 7 Söhne will ich gar nicht einmal erinnern). In Threni 3 scheint mir ebenso ein die Gefangenschaft Jojachins besingender Psalm vorzuliegen. Gewiss, die Wirpartie v. 37—47 zeigt, dass derselbe von vornherein für den Gebrauch der Gemeinde gedichtet war. Aber schaltet man sie aus, so erhalten wir eine genaue Schilderung des Leidens Jojachins vgl. v. 7. 18. 27. 34. Mit Recht hat Budde (Komment. S. 92) gegen Smend erwiesen, dass hier ein Späterer eine Einzelperson aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems redend einführe, so gut er es versteht; aber diese Einzelperson ist nicht Jeremia, wie Budde meint, auf den weder v. 3 ff. noch v. 27 ff. passen würden, sondern Jojachin. Desgleichen muss ich jetzt, entsprechend meiner geänderten Deutung von Jes. 53, annehmen, dass Ps. 22 zwar ein Gemeindelied ist (v. 5), aber doch ein solches, welches aus der Seele Jojachins heraus gedichtet ist (vgl. Serubb. S. 201—3). Thatsächlich gewinnt derselbe so noch einen ausprechenderen und einfacheren Sinn, wenn v. 23—32 sich auf die Zeit beziehen, da Jojachin aus der Kerkerhaft befreit war und grosse Hoffnungen sich regten. Es war mir interessant zu finden, wie auch Winckler (Altor. Forsch. II, 1. S. 172 ff.) diesen Psalm auf einen in Babylon gefangenen König bezieht. Doch wer möchte mit ihm an Manasse denken, dessen Gefangenschaft daselbst ganz hypothetisch ist, wo wir die sicheren Nachrichten über Jojachins

Leid und Erhöhung daselbst besitzen. Vielleicht gehört auch Ps. 69 hierher vgl. v. 5. 9. 27. 34. 36; er steht offenbar den exilischen Ereignissen schon ferner, beschäftigt sich aber doch wohl auch mit der grössten Duldergestalt des Volkes. Ebenso dürfte endlich das, was ich Serubb. S. 205—8 über die Gestaltung der Hioblegende ausgeführt habe, nun dahin zu korrigieren sein, dass der Dichter durch die Erinnerung an das Schicksal Jojachins beeinflusst ist vgl. bes. 16, 7—17.

Aber ich möchte diesen Spuren, die in immer neuer Weise uns zeigen, wie das Schicksal Jojachins doch noch in der Erinnerung des Volkes nachgezittert hat, nicht weiter nachgehen, da in allen diesen Dichtungen Jojachins Name nicht ausdrücklich genannt wird, und sie daher nur die überzeugen werden, die sowieso schon mit unserer Deutung der Ebedjahwestücke übereinstimmen. Dagegen will ich nicht unterlassen, hier noch auf ein Zeugnis hinzuweisen, welches mir direkt darzuthun scheint, dass sich auch in der israelitischen Tradition neben allen anderen Deutungen noch durch Jahrhunderte ein Bewusstsein dessen gehalten hat, dass es sich in Jes. 53 um Jojachin handle. Es ist Josephus, Bell. jud. VI, II, 1, wo wir lesen: *ἀλλὰ τοι Ἰωάννη καὶ μετανοῆσαι μὲν ἐκ κακῶν οὐκ αἰσχρὸν ἐν ἐσχάτοις καὶ καλὸν ὑπόδειγμα βουλομένῳ σώζειν τὴν πατρίδα σοι πρόκειται βασιλεὺς Ἰουδαίων Ἰερονίας ὃς ποτε στρατεύσαντι τῇ Βαβυλωνίῳ δι' αὐτὸν ἐκὼν ἐξέστη πρὶν ἀλῶναι τῆς πόλεως καὶ μετὰ γενεᾶς αἰχμαλωσίαν ἐπέμεινεν ἐθελούσιον ὑπὲρ τοῦ μὴ παραδοῦναι ταῦτα πολεμίοις τὰ ἅγια καὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ περιδεῖν φλεγόμενον. διὰ τοῦτο λόγος τε αὐτὸν πρὸς ἀπάντων Ἰουδαίων ἱερὸς ὕμνεϊ καὶ μνήμῃ ῥέουσα δι' αἰῶνος ἀεὶ νέα τοῖς ἐπιγινόμενοις παραδίδωσιν ἀθάνατον. καλὸν, ὦ Ἰωάννη ὑπόδειγμα καὶ πρὸς κίνδυνος.*

Diese für unser ganzes Problem, wie mir scheint, wichtige Stelle wird zwar von Köhler (Bibl. Gesch. II. 2, S. 481) beiläufig einmal citiert, ist aber im übrigen fast nie beachtet. Wir sehen aber aus ihr erstens, dass Josephus in seiner Schilderung von der freiwilligen Selbstausslieferung Jojachins Ant. X, 7, 1; 11, 2 nicht etwa ein Gebilde seiner Phantasie produziert, sondern auf einer Tradition fusst, die er für sehr alt hält und die im ganzen Volke bekannt ist. Wir sehen aber zum anderen, dass

jene Heldenthat des gestürzten Königs von den Juden in einem Liede bzw. Liedern besungen wurde, die nicht nur in der Zeit des Josephus schon uralt waren, sondern die er direkt als *ἱερὸς λόγος* bezeichnet. Zeigt schon dieser Ausdruck, dass wir es mindestens mit gottesdienstlich gebrauchten Liedern zu thun haben (vgl. zu dem *ἱερὸς* Antiqu. prooem. 4, 26; II, 16, 5; VI, 2, 26; X, 4, 3), so macht sowohl das *ἁπάντων* wie Parallelstellen, die von der Davidsklage VII, 1, 6; Jeremias Klage X, 5, 1 oder von Daniel X, 11, 7 handeln, es fast zur Gewissheit, dass wir jenes Lied bzw. Lieder in unserem Kanon zu suchen haben. Dass in den auf uns gekommenen alttestamentlichen Schriften — und der Kanon des Josephus war doch an Umfang fast derselbe — sich sonst kein Lied ausser den Ebedjahwestücken mit der Selbsthingabe Jojachins beschäftigt, auch wenn andere Lieder wie 1 Sam. 2, 1 ff.; Threni 3; 4, 20; Ps. 22 seine Gefangenschaft und Erhöhung feiern sollten, dürfte sicher sein. (Ein indirektes Argument behielten wir übrigens noch bei Beziehung der Stelle auf eins dieser Lieder.) Zudem erinnert die gehobene Diktion des Josephus am Schlusse doch unmittelbar an Jes. 53, 10—12. Ist es also zu viel geschlossen, wenn wir auch jene Äusserung des jüdischen Schriftstellers als das älteste Zeugnis der Tradition für eine Deutung eines oder mehrerer Ebedjahwestücke auf Jojachin verwenden?

Somit dürften also auch die beiden zum Schlusse noch gegen eine Identifizierung dieses mit dem Ebedjahwe erhobenen Einwände hinfällig sein.

## § 5. Das Ergebnis.

Wir fassen kurz das Ergebnis unserer letzten Untersuchung zusammen. Es ist evident, dass Deuteriojesaja überall, wo er von dem leidenden Gottesknechte handelt, die Persönlichkeit des Davididen Jojachin im Auge hat. Denn nur dieser hat sich freiwillig ins Exil seinem Volke zu gut begeben, hat langjährige Kerkerhaft erduldet und ist aus ihr zu grossen Ehren erhöht. Mit dieser Lösung des alten Rätsels, die wir für eine gesicherte halten, massen wir uns nicht an, alle Einzelfragen des Problems



bereits endgültig beantwortet zu haben. Es sind eben zwei ganz verschiedene Fragen: wer war der individuelle Knecht Gottes für Deuterocesaja ursprünglich? und an wen denkt er bei den einzelnen Stellen des uns überlieferten Buches, an denen das Wort sich sicher nicht auf Israel bezieht? Die erste Frage haben wir definitiv beantwortet, in Bezug auf die zweite müssen wir mit drei verschiedenen Möglichkeiten rechnen, die für uns allerdings einen sehr verschiedenen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen.

1) Die erste Möglichkeit wäre die, dass uns in den 4 sogen. Ebedjahwestücken, und wir würden noch 42, 19—21; 51, 14—16 hinzuzählen, alte deuterocesajanische Citate aus der Zeit um 560 vorliegen, die derselbe am Ausgange des Exils (nach Jojachins inzwischen eingetretenem Tode) in sein jetziges Buch aufgenommen, in demselben reproduziert hätte, in der Gewissheit, dass die einst jenem gemachten Verheissungen sich nun an einem Sohne desselben, dem gegenwärtigen Repräsentanten der Davidsfamilie realisieren würden. Weshalb wir dieser Annahme skeptisch gegenüberstehen, ist in V § 6 ausgeführt. Sie bedeutet für uns unter allen Umständen nur das letzte Refugium.

2) Die zweite Möglichkeit unterscheidet sich mehr formell als sachlich von der ersten, hebt aber die Schwierigkeiten, die dieser anhaften. Man sieht von der Annahme von älteren Citaten ganz ab. Jojachin ist zwischen 560 und 40 gestorben. Bei allen Verheissungen der Ebedjahwestücke hat dann Deuterocesaja den derzeitigen Repräsentanten der Davidsfamilie, mag er nun Schealthiel oder Scheschbazzar heissen, im Auge, aber dieser kommt für ihn gar nicht persönlich, sondern eben nur als Repräsentant der Dynastie, des eigentlichen Ebedjahwe, in Betracht. In engster Anlehnung an Ezechiel 34, 23 f.; 37, 24 (vgl. III § 6) wäre für Deuterocesaja bei der Konzipierung des auf uns gekommenen Buches in erster Linie die gens davidica der Gottesknecht gewesen. Sie hat in der Persönlichkeit des Jojachin das Leid von 42, 19 f.; 49, 2—4; 50, 4—9; 51, 14; 52, 14; 53, 1—10 a erduldet, ist auch in seiner Person, bei seiner Erhöhung wieder zum eigentlichen Ebed berufen, sie aber wird nun auch in der Persönlichkeit des derzeitigen Repräsentanten, heisse er, wie er wolle,

der grossen Verheissungen von 42, 1 ff.; 49, 5 ff.; 52, 13 ff. theilhaftig werden. So handelt es sich in den Stücken dem Propheten im letzten Grunde überall um dieselbe Grösse, das Davidshaus, und trotzdem hat er bei den einzelnen Stellen eine Einzelpersönlichkeit im Auge, bald den leidenden, aber schliesslich erhöhten Jojachin, bald seinen noch mehr zu verherrlichenden Sohn, der jetzt das Volk herausführen und den neuen Bund aufrichten soll. Möchte man diese Möglichkeit schon wegen der dann vollends erklärbaren Anonymität des Ebed zu bevorzugen geneigt sein, so kommt zu Gunsten derselben noch hinzu, dass Deuteriojesaja thatsächlich 55, 4 f. die Davidsfamilie in dieser Weise als eine durch alle Generationen und Zeiten hindurch bleibende Grösse behandelt (von der eben das gilt, was z. B. 42, 1 ff.; 43, 10 vom Ebed, unbeschadet dessen, dass er natürlich auch dort 55, 3 einen bestimmten zeitgenössischen Repräsentanten im Auge hat). Dennoch kann ich diese Möglichkeit als die wahrscheinlichste zur Zeit nicht empfehlen. Nicht, dass ich irgend etwas Direktes gegen dieselbe geltend machen könnte, wohl aber deswegen, weil 49, 4. 5; 52, 13. 14. 15; 53, 10. 12 uns doch immer erst gestatten würden, von einer und derselben Persönlichkeit abzusehen, wenn positiv erwiesen wäre, dass Jojachin 540/39 nicht mehr unter den Lebenden war.

3) Unsere Untersuchung hat das Gegenteil ergeben, und so bleibt die nächstliegende die dritte Möglichkeit: der individuelle Gottesknecht im deuteriojesajanischen Buche ist thatsächlich überall Jojachin, natürlich auch in seiner Eigenschaft als der Repräsentant des Davidhauses. Er hat für das Volk gelitten, er ist aus dem Unglück erhöht, soll aber jetzt zu noch weit höheren Ehren kommen, soll das Volk in die alte Heimat zurückführen, und dort als ein Zeuge für die Nationen das neue Gottesreich aufrichten, ein zweiter David.

Ich denke, unsere Untersuchung in § 3 und 4 hat dargethan, wie alles diese dritte Möglichkeit in erster Linie empfiehlt. Aber ob nun sie oder die zweite die endgültige Lösung repräsentiert, für unser exegetisches Verständnis der Ebedjahwestücke sowohl wie für die religionsgeschichtlichen Folgerungen aus denselben ist diese Differenz eine irrelevante. Es handelt sich da schliess-

lich nur noch um die eine rein geschichtliche Frage, die vielleicht noch einmal mit Hilfe der babylonischen Inschriften, vielleicht aber auch nie beantwortet werden wird: in welchem Jahre ist Jojachin gestorben? In der Hauptsache dürfte also das Problem gelöst sein.

---

## Kapitel VII.

### Abschluss. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ebedjahwestücke.

So sicher wir von der Richtigkeit unserer Lösung des Problems überzeugt sind, so wenig geben wir uns der Illusion hin, dass dieselbe nun mit einem Schlage überall Zustimmung finden werde. Das soll uns aber nicht abhalten, jetzt sogleich zum Schlusse noch den Konsequenzen, die sich aus unserer Deutung der Ebedjahwestücke ergeben, etwas weiter nachzugehen und diesen die Stellung, die ihnen nunmehr in der Heilsgeschichte gebührt, anzuweisen. Auf die Bedeutung, die sie wie das ganze deuterocesajanische Buch für die Entstehung des eigentlichen Judentums haben, werden wir speziell noch am Schlusse von Studie III zurückkommen, hier gilt es, über ihre religionsgeschichtliche Bedeutung im allgemeinen zu handeln. Es thut gut, sich manchmal mitten in der Hitze des Gefechts daran zu erinnern, dass die Gegensätze nicht so stark sind, wie man wohl denkt.

Die Ebedjahwestücke sind dem Christen im Alten Testamente besonders wertvoll und vertraut. Wir alle sind's von Jugend auf gewohnt, den Gottesknecht von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. in dem Lichte von Matth. 12, 18 zu betrachten; wir sehen in ihm unmittelbar den Menschenfreund, der auf Galiläas Fluren heilend und helfend, tröstend und aufrichtend Gottes Wort verkündete; und aus dem Schleier der Bilder von 50, 4 ff.; 52, 13 ff. da schaut

uns das Haupt voll Blut und Wunden an, das für uns auf Golgatha geblutet hat. Muss das nicht nach unserer Deutung anders werden, müssen wir nicht dieses starke Band, welches für die christliche Gemeinde bis jetzt das Alte Testament mit dem Neuen verbunden hat, zerschneiden?

Bevor wir dazu übergehen, diese Fragen mit aller Entschiedenheit zu verneinen, möchten wir darauf hinweisen, dass in diesem Punkte unsere Situation mindestens ganz dieselbe ist, wie die all jener verschiedenartig gerichteten Forscher, mit denen wir uns in der vorausgehenden Untersuchung auseinandergesetzt haben. Denn das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung bleibt in diesem Punkte ja ganz dasselbe, ob man nun in dem Knechte Gottes das Volk Israel, den guten Kern desselben, die Propheten, einen Thoralehrer, eine ideale zeitlose Gestalt oder einen zeitgenössischen Davididen versteht; immer ist es doch nicht Jesus von Nazareth, diese geschichtliche Gestalt nach 5 Jahrhunderten gewesen, die vor dem geistigen Auge des Propheten gestanden hat, immer ist vielmehr die Erfüllung eine ganz andere gewesen, als dieser sie sich gedacht hat. Ja, es erhellt auf den ersten Blick, dass es bei unserer Deutung am leichtesten ist, die Brücke von dem einen Davidssohne zu dem anderen grösseren zu schlagen. Solange man also nicht den Mut besitzt, dem unmissverständlichen Wortlaut des deuterocesajanischen Buches zum Trotze den Gottesknecht auf Jesus Christus zu deuten, d. h. aber auf eine wissenschaftliche Auslegung jenes überhaupt zu verzichten und es zu einem sibyllinischen Orakelbuche zu degradieren, so lange wird man auch nicht behaupten können, dass unsere Deutung irgendwie mehr als andere den Wert der Ebedjahwestücke für den Christen beeinträchtigt. Es ist daher auch nur natürlich gewesen, dass unter den sämtlichen gegnerischen Schriften, die mir zu Gesichte gekommen sind, nur eine gewagt hat, einen dahinzielenden Vorwurf zu erheben.

Doch nicht hierbei wollen wir uns beruhigen, gehen wir auf die Sache selbst näher ein. Wie schon oben angedeutet, sind es vor allem zwei Gedankenkomplexe, welche die Ebedjahwestücke der christlichen Gemeinde so wertvoll machen. Zunächst tritt uns in zwei derselben die Erwartung entgegen, dass der Gottes-

knecht ein neues Reich aufrichten würde, ein Reich der Gerechtigkeit und Milde, ein Reich weit über die Grenzen Judas hinaus, alle Völker verbindend „auf seine Rechtsprechung harren die Inseln“. Woher stammt dieser Gedanke, wenn unsere Auffassung der Ebedjahwestücke die richtige ist? Wird er damit ein natürliches Produkt seiner Zeit? Oder gibt er sich nun umgekehrt als ein den Zeitgenossen unverständliches Orakel? Beides muss in gleicher Weise verneint werden, und eben damit ergibt sich, dass wir es mit wirklicher göttlicher Offenbarung zu thun haben.

Der Gedanke, dass dereinst die Völker alle in das Gottesreich eingehen würden, war den exilischen Juden nicht absolut neu. Eine Tendenz auf den Universalismus hin besass sogar schon die altisraelitische Religion vgl. Gen. 12, 3; 1 Reg. 17, 8 ff.; 2 Reg. 5, 1 ff.; 8, 7 ff.; Ex. 18, 11. Indes ganz überwiegend wird das vorexilische Volk den Zeitvorstellungen entsprechend sich diesen Eingang gedacht haben in der Form einer politischen Angliederung der Völker an Israel; dieses unterwirft jene, triumphiert über sie alle vgl. Deut. 33, 17; Num. 24, 8. 17—19; Am. 5, 20. Da nun aber diese Gedanken gar leicht zu einem Ruhebetriebe fleischlicher Sicherheit werden konnten und auch thatsächlich wurden vgl. Micha 3, 11, so geschah es, dass die Propheten, obwohl sie auf der einen Seite immer mehr die Bedeutung Jahwes für die ganze Welt betonten vgl. Amos 1, 1 ff.; Jes. 2, 8. 11. 17 etc., auf der anderen doch jene universalistischen Gedanken des Volkes energisch bekämpften vgl. Am. 3, 2; 5, 20; 9, 7. Damit soll nicht gesagt sein, dass nicht auch sie universalistische Hoffnungen gehabt hätten. Wenn es ein Faktum ist, dass auch einem Jesaja „schliesslich die Geschichte der Welt und der Völker sich um Jerusalem als um ihren Mittelpunkt bewegte“ (Bertholet, Stellung der Israeliten u. s. w. zu d. Fremden S. 97) vgl. 10, 32 ff.; 14, 25; 29, 5 ff.; 31, 5. 9, dass auch er in einem konkreten Falle religiöse Angliederung eines Volkes an Israel erwartete 18, 7, so sehen wir vielmehr, dass die Propheten nur nach einem geistigen, einem höheren Universalismus rangen, als ihn das Volk besass.

Die Frage nun, ob es bereits einem Jesaja oder Jeremia ge-



lungen ist, auf einsamer Höhe stehend, die richtige Formel für diesen zu finden, hängt von der noch immer nicht definitiv entschiedenen litterarischen Kontroverse ab, ob Jes. 2, 2—4; 11, 10; Jer. 4, 2; 12, 15 f.; 16, 19; 33, 9 etc. echt sind. Mag das auch bei den letzten Stellen trotz Stade sehr wahrscheinlich sein, es bleibt bestehen, dass die meisten vorexilischen Propheten, besonders ein Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, desgl. auch ein Ezechiel in dieser Beziehung keine Hoffnung geäußert haben. Und weshalb nicht? Einfach, weil auch in dieser Beziehung das Wort gilt: meine Stunde ist noch nicht gekommen. Solange noch der alte Staat, das alte Königtum bestand, konnte ein reiner und ungetrübter, ein geistiger Universalismus wohl einmal blitzartig als Hoffnung eines seiner Zeit vorausseilenden Propheten entstehen, nicht aber im Volke einen Widerhall finden, von ihm überhaupt nicht richtig verstanden werden, so lange bedeutete diesem immer „nach Jahwes Namen genannt werden“ Israel politisch unterthan sein. Auch das vorexilische Israel erwartete schon Grosses, Ewiges von der davidischen Dynastie; immerdar sollte sie als eine Leuchte Jahwes in der Welt dastehen, seinen Ruhm verkünden vgl. 2 Sam. 7, 26; Threni 4, 20. Aber, falls man überhaupt diese Erwartung an ein besonderes Individuum knüpfte, in erster Linie musste dann doch auch dies wie der Ahnherr David der Held sein, dem die Völker Gehorsam schulden, dem sie sich zitternd nahen vgl. Gen. 49, 10; Num. 24, 17; Am. 9, 11 f.; (Jes. 9, 5?).

Nun haben wir freilich in III § 6 selbst konstatiert, wie sich neben der alten Auffassung vom Königtum seit Jesaja und besonders seit der deuteronomistischen Reform eine ungleich höhere entwickelte, die unter Absehen von allem weltlichen Glanze Recht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht als die eigentlichen Kriterien des Gottesgnadentums hinstellte. Aber einmal musste man angesichts des schroffen Widerspruchs zu dem faktischen weltlichen Königtume diesen Idealkönig lediglich von der Zukunft erwarten Jes. 1, 25; 11. 1 ff.; Jer. 23, 5 ff., und zweitens gelang es noch nicht, diese Erwartung zu der universalistischen in Beziehung zu setzen, dieselben mit einander zu verbinden. Denn wenn auch die Echtheit von Jes. 11, 1—9 immer noch

wahrscheinlich ist, so dürfte v. 10 doch sicher erst eine exilische Zuthat sein. Vgl. Duhm z. St.

In den Ebedjahwestücken ist plötzlich die Blüte der Knospe entsprungen. Hier dreht sich wirklich die ganze Hoffnung um einen Zeitgenossen; derselbe, der Juda aus dem Exil führen, soll auch der gerechte Herrscher sein, und anderseits, in enger Verbindung mit seiner Person steht hier der reine, geistige Universalismus. Nur sittlich-religiöser Art ist sein Triumph über die Völker, freiwillig strömen sie ihm zu, überwunden von dem göttlichen Wunder der durch seine Vermittlung vollzogenen Rettung Israels aus dem Exil und von der Superiorität der geöffneten Thora, deren Vertreter er ist. Gerechtigkeit und Milde, Wort und Richterspruch sind seine Waffen, „zernicktes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Docht nicht auslösen“.

Wie ist es zu dieser gewaltigen, fast neutestamentlichen Erwartung gekommen? Nun, gerade bei unserer Auffassung liegen die Entwicklungslinien, die auf sie hinlaufen, klar vor Augen da. Das universalistische Ahnen der vorexilischen Zeit und das Hoffen auf den gerechten Fürsten der Zukunft allein konnten solche Erwartung nicht erzeugen, andere Momente mussten hinzukommen. Nunmehr war thatsächlich der alte Staatsverband zerrissen, das Volk lag wie ein Wurm zertreten am Boden, die alten Reiter, Rosse und Burgen waren dahin. Da musste wohl jegliche Hoffnung auf Unterwerfung der Nationen schweigen. Und die davidische Dynastie? Nun, sie war noch mehr entweiht als das Volk, ihr Oberhaupt hatte 37 Jahre lang im Kerker geschmachtet, jegliche weltliche Macht bei ihm war dahin; da war für die Gestalt des Heldenkönigs kein Raum mehr. Aber auch die Brücke zu den anderen Völkern war in ganz anderer Weise geschlagen als bisher. Man befand sich auf dem Boden der Weltstadt, in die das Leben einer ganzen Welt zusammenströmte; man konnte erwarten, dass die Botschaft von dem, was sich hier ereignete, wie ein Sturmwind die ganze Welt durchbrausen würde. Man hatte ja an den Siegeszügen des Cyrus ein konkretes Beispiel, wie ein einzelner Mann, den Gott sich zum Werkzeug erkoren, alle Nationen in fieberhafter Spannung halten

konnte. Und gerade dort in Babylon hatte man es erfahren, wie Israel nicht allein litt; auf der ganzen Erde war das Recht umgestürzt durch die eine Tyrannin, die anderen Völker waren ja alle Leidensgefährten Israels, sahen wie dies harrend danach aus, dass ihnen wieder Recht würde. Endlich, jetzt am Ende des Exils stand eine Gottesthat bevor, die, falls sie sich so realisierte, wie Deuterocesaja erwartete, allerdings zu dem Wunderbarsten gehörte, was überhaupt die Geschichte aufzuweisen hatte: ein Volk, das sich 60 Jahre lang in Knechtschaft in einem fernen, ihm kulturell weit überlegenen Lande bewegt hatte, sollte als solches nicht nur gerettet werden, sondern von neuem zu hohen Ehren kommen, wie es ihm lange zuvor verheissen war, während die Weltbeherrscherin in den Staub sank. Da musste sich freilich das „O dass ich tausend Zungen hätte“ zu der Erwartung gestalten, dass nicht nur Bäume und Felsen, sondern auch die Völker alle in den Lobpreis des einen Gottes einstimmen würden, der solches gewirkt.

Das sind die geschichtlichen Faktoren, die zu der Geburt des ersten Ideenkomplexes der Ebedjahwestücke zusammengeirkt haben. Aber nehmen wir diesem damit nicht gerade seinen Offenbarungscharakter? Wir könnten darauf einfach erwidern, ob es denn nicht Gott selbst gewesen, der eben jene Faktoren nach seinem Willen in der Geschichte zusammengeleitet habe. Aber es müssen doch auch noch zwei andere Momente hinzugenommen werden. Zunächst hätten alle jene Faktoren nicht vermocht, eine derartige Hoffnung zu erzeugen, wie sie uns in den Ebedjahwestücken entgegentritt, wenn nicht ein Zeitgenosse, ein Davidide, dagewesen wäre, an dessen Person infolge seiner sittlich-religiösen Qualität und infolge einer ganz wunderbaren Lebensführung sich eine derartige Hoffnung hätte entzünden können, d. h. aber, wenn Gott selbst nicht die Persönlichkeit eines solchen Ebed hätte erstehen lassen. Trotzdem daher z. B. bei einem Ezechiel viele jener Prämissen schon vorhanden sind, zu seiner Zeit schmachtet der Davidide noch im Kerker, und daher finden wir bei ihm von dieser individuell-messianisch-universalistischen Erwartung nur ein Ahnen 17, 22 ff.

D-8148 -SB  
5-13

Zweitens, jeder, der das deuterocesajanische Buch liest, wird den Eindruck haben, dass es nur ein ganz kleines Häuflein ist, welches hinter dem Propheten steht, dass das Volk als Ganzes trotz des Herannahens des siegreichen Cyrus stumpf, starr und verzweifelt, wenn nicht abgöttisch ist. Das Gros des Volkes ärgert sich an der Knechtsgestalt des Ebed 49, 4; 50, 10; 52, 14 etc., wie es sich ärgert an dem heidnischen Cyrus 45, 9 f. Es vermag dem kühnen Geistesfluge des Propheten schlechterdings nicht zu folgen, vermag nicht zu glauben, wo es nicht sieht. Die alten vorexilischen Gedanken von Übel und Sünde, Gerechtigkeit und Glück, von Israels Erwählung und seiner Stellung zu den Völkern, die altisraelitischen Güter und Ideale erweisen sich zu mächtig, als dass die Menge dem Propheten einer ganz neuen Zeit mit vollständig veränderten Begriffen zu folgen vermag. Ja, man kann ruhig zugeben, dass bei Deuterocesaja selbst sich noch ganz vereinzelt Nachwirkungen der alten Anschauungen verraten vgl. 41, 15 f.; (45, 14?, wozu 14, 1—3 zu vgl. wäre); 49, 22 f. Nur um so klarer tritt uns die wunderbare göttliche Offenbarung entgegen, die sich in ihm mächtig erwiesen hat. Denn nun erhebt sich gerade erst recht die Frage: wie kommt es, dass trotz all der vorliegenden Prämissen, soweit wir wissen, nur er, der grosse Unbekannte, diese gewaltige, sich weit über das Sichtbare hinaus schwingende Hoffnung, jedenfalls nur das Besitztum einer kleinen Schar, gezeitigt hat? Es muss sich also doch um etwas ganz anderes als um ein einfaches Addieren vorliegender Faktoren handeln. Mit dieser Frage stehen wir vielmehr vor dem letzten Geheimnis aller Offenbarung, vor dem die exakte historische Forschung ihr Ende erreicht hat und stehen bleiben muss. Ich weiss darauf nur die eine Antwort: weil Gottes Geist gerade den Geist dieses Mannes berührt hat, so dass in ihm aus der vorhandenen Knospe die Blüte hervorbrach.

Aber ist denn nun die Erwartung Deuterocesajas überhaupt in Erfüllung gegangen, wenn sie so zu verstehen ist, wie wir sie ausgelegt haben, war das Ganze dann nicht eine grandiose Täuschung? Dass die Erwartung sich nicht so erfüllt hat, wie Deuterocesaja sie sich gedacht, das bedarf nun allerdings keines

längeren Beweises. Jojachin oder wer sonst in der Davidsfamilie der Ebed war, dem die Hoffnungen gelten, ist ins Grab gesunken, ohne dass er jenes neue Gottesreich auf Erden ausgerichtet hätte; die Völker sind ihm nicht zugeströmt; ja, im ersten Falle hat er wahrscheinlich nicht einmal die exilierten Juden in die Heimat zurückgeführt. Aber schwindet denn damit der Offenbarungscharakter der Ebedjahwestücke? Öttl hat das, wie wir schon im Laufe der Untersuchung sahen, uns gegenüber indirekt behauptet. Aber wir haben schon in VI § 1 energisch betont, dass das einfach hiesse, über das ganze deuterocesajanische Buch den Stab brechen. Und es bedarf keines neuen Beweises, dass die Hoffnungen des Propheten von dem wunderbaren Wege durch die Wüste, von der königlichen Heimkehr Ganzisraels, von der Bekehrung der Völker infolge der Cyrussiege, von der Stellung dieses zu Jahwe, von der Zerstörung Babylons durch ihn, dass alle diese Hoffnungen sich äusserlich ebensowenig realisiert haben wie die vom Gottesknechte. Angesichts dieser Thatsache hätte Deuterocesaja etwas viel Grund gehabt sich zu verstecken, wenn man den Öttlischen Massstab anlegen wollte. Und doch besitzen wir von ihm die herrlichen Kap. 49—55, in denen er weiter hofft und im Namen Gottes spricht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege nicht eure Wege, mein Wort kann und wird nicht leer zurückkommen.“

Dies Wort Gottes, diese göttliche Offenbarung muss also doch wohl in etwas anderem bestehen als in den äusseren Einzelheiten der Predigt, die sich an bestimmte Personen und Städte knüpfen. Nein, der Inhalt ist's, der Gedanke, der einmal ausgesprochen nie wieder sterben kann, wenn anders er aus Gott stammt, in unserem Falle der Gedanke, dass die religiöse Wahrheit, die Kenntniss des einen Gottes und seines Rechtes, die bisher in Israel beschlossen war, durch einen Spross des davidischen Hauses zu allen Völkern kommen würde, dass sich unter seinem Szepter ein Reich Gottes ausbreiten sollte über alle Schranken der Nationen, ein Reich des Geistes und der Wahrheit. Mochte der in den Staub sinken und ohne das erhoffte sittlich-religiöse Weltszepter sterben, auf den man zunächst



diese Hoffnung gesetzt hatte, man übertrug sie weiter auf den Sohn. Wir sehen handgreiflich bei Haggai und Sacharja, dass man Serubbabel als den Knecht Gottes bezeichnete und von ihm wieder die Erfüllung der messianischen Hoffnung erwartete.

Und als durch seinen Sturz sogar definitiv die davidische Dynastie vom Throne gestossen war, die Hoffnung starb doch nicht vgl. Ps. 89, die Ahnung, dass die anderen Völker alle doch noch einmal ins Gottesreich eingehen würden, sie blieb, obwohl man mehr und mehr das Gottesvolk selbst in die Bande des Gesetzes einschlug, von den Völkern abspernte und dadurch praktisch jenen Eingang mehr und mehr erschwerte. Wenn doch gerade unter der Gesetzesherrschaft Missionsgedanken in Juda erwachten (vgl. z. B. Jona, und über solche Gedanken im Psalter Bertholet a. a. O. S. 189—94, bei Sirach S. 205—3), es war das Nachklingen des Tones, den Deuterocesaja angeschlagen hatte vgl. Ps. 22, 28; 102, 16 etc. Daneben hoffte man, wenn auch nur in bestimmten Kreisen des Volkes, auf den Stern aus Jakob, das Licht der Heiden, die Rehabilitation der Davidsfamilie, die das verwirklichen würde, was die Väter nicht erlebt. Freilich spielten nun auch immer wieder die älteren Erwartungen von dem mächtigen Könige mit hinein. Vgl. Ps. 2; Ps. Sal. 17, 21—33. Doch die Worte, die einst Deuterocesaja gesprochen hatte, blieben Saat auf Hoffnung, bis sie ganz erfüllt wurden, nun allerdings in noch herrlicherer Weise, als der Prophet es geahnt.

Der Säemann, der da in Galiläa, als die Zeit erfüllet war, ausging, seinen Samen zu säen in den Acker der Menschheit, der dabei allen zeitgenössischen und in vorexilischen Idealen wurzelnden Erwartungen, ja denen der eigenen Jünger zum Trotze alle irdischen Messias Hoffnungen mit Bewusstsein ablehnte, nur das sittlich-religiöse Reich Gottes bringen wollte, er wurzelte in diesen Ebedjahwestücken: des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene Matth. 20, 28, vgl. auch Luk. 4, 18. Und die Thatsache, dass der ganze Gedankenkomplex von Jes. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. durch ihn Wirklichkeit geworden ist, wird nie eine Exegese oder Kritik beiseitigen können. Und wenn wir von da aus rückwärts den

ganzen Prozess überschauen, werden wir zu dem Schlusse geführt, dass gerade, um eine solche Hoffnung auf das Heil der Menschheit, aller Nationen wachzurufen, der alttestamentliche Prophet von Gott gesandt war, auch wenn er dieselbe nur in der Sprache, dem Gesichts- und Ideenkreise seiner Zeit darstellen konnte. Das Israel aber, das an dem Buchstaben hängen geblieben ist, hofft noch jetzt auf den Messias, der als ein zweiter Mose das Volk aus der Verbannung in sein Land heimführen und das Reich aufrichten werde (vgl. Beresch. rab. Kap. 85; Schemoth rab. 1 etc. bei Weber, Jüdische Theologie S. 360).

Und geradeso steht es mit dem zweiten Gedankenkomplexe, durch den uns die Ebedjahwestücke besonders religiös-wertvoll und vertraut sind. Das namenlose Leid der Schmerzensgestalt, von der die beiden letzten 50, 4 ff.; 52, 13 ff. reden, es wird erklärt, als ein zwar gottgewolltes, aber unschuldiges Leiden für das Volk, „durch seine Striemen sind wir geheilt“. Den Umstand, dass der Davidide Hohn, Kerker, Schläge und (zunächst) lebenslängliche Verbannung hat erdulden müssen, ohne dass er selbst sich irgend ein Verbrechen hat zu schulden kommen lassen, dass er das alles vielmehr freiwillig übernommen und gottergeben getragen hat, diesen Umstand erklärt Deuterocesaja so, dass seine Selbstaufopferung ein Schuldopfer für die Sünden des Volkes gewesen sei. Nun aber hofft er, dass gerade durch dasselbe die Verherrlichung des Gottesknechts selbst und die Heilung Israels, seine Befreiung und Wiederherstellung herbeigeführt werde.

Damit proklamiert er das unschuldige, im gottgeordneten Berufe sich aufopfernde Leiden für die Brüder als das höchste sittliche Lebensideal, die Möglichkeit der Sühnung der Sünden einer Gesamtheit durch einen gerechten Repräsentanten und endlich den Triumph der göttlichen Absichten über alle Hindernisse, über das schwerste Leid, ja über das Grab. Denn als ein solches galt den Israeliten Exil und Kerker. (So wird auch Sanhedrin 37 b dem Exil wie dem Tode sühnende Wirkung zugeschrieben vgl. Weber, a. a. O. S. 324.) Es kann freilich nicht genug betont werden, dass jene 3 Gedanken hier nicht als allgemeine Dogmen hingestellt werden, im Gegenteil, der Prophet behandelt

ein ganz konkretes Lebensrätsel, welches ihm die Zeitgeschichte stellt, aber mittels jener Gedanken löst er es.

Auch hier fragen wir zunächst: woher hat er die Lösung wenn unsere Deutung richtig ist? Sie ist wiederum bei ihm neu. Allerdings, einzelne Gedankenlinien, die auf jene hinliefen, waren ihm längst in den Anschauungen seines Volkes gegeben. Schon die vorexilischen Propheten hatten sich besonders der anijim bzw. anavim des Volkes im allgemeinen angenommen und von ihnen prädiert, dass sie den eigentlichen Kern Israels bildeten (vgl. meine Beitr. z. isr. Religgesch. II S. 281—99). Aber neu ist, dass hier thatsächlich ein solcher  $\text{יִי}$  als die Idealgestalt des Volkes hingestellt wird, gerade nicht, wie das alte Israel dachte, ein Reicher, Mächtiger, Starker, sondern ein Kranker, Verhöhneter, Geschändeter vgl. 50, 10; 53, 10—12. Allerdings nicht als ein solcher an sich wird der Knecht Gottes gefeiert, sondern wegen des geduldigen, gottesgegebenen, glaubensvollen Tragens all dieser Übel 42, 20; 49, 4; 50, 4. 7; 53, 7, ja, wegen der freiwilligen Übernahme der Leiden in seinem gottgeordneten Berufe 49, 4; 50, 6; 53, 7. 10. Deswegen wird dieser Arme aber nicht nur die Idealgestalt, sondern zugleich der Erlöser des ganzen Volkes.

Dass durch die Gottlosigkeit eines Mannes seine ganze Familie wie sein Volk vor Gott unrein würde, war gerade altisraelitische Anschauung, ich erinnere an die Erzählung von Achans Diebstahl (Jos. 7, vgl. 2 Sam. 21, 1 ff.; 24, 1 ff.). Anderseits war es ebenso antike Vorstellung, dass von der Persönlichkeit eines Frommen weithin und auf lange Zeit göttlicher Segen ausginge auf die Gesamtheit und die fernsten Geschlechter; ich verweise auf das immerwiederkehrende „um meines Knechtes Davids willen“. Endlich lehrte besonders die prophetische Zeit, dass auch der einzelne Unschuldige unter dem auf dem ganzen Volke lastenden göttlichen Zorne litt, dass er erbarmungslos in den Verderbensstrudel des ganzen Volkes mit hineingerissen wurde, ich erinnere vor allem an die tragische Gestalt des Propheten Jeremia (vgl. im übrigen die trefflichen Ausführungen bei Kittel a. a. O.).

Von der Summe dieser 3 Gedanken war es ja nur noch ein

Schritt bis zu dem, dass umgekehrt auch durch das Leiden eines unschuldigen Repräsentanten das Ganze gerettet werden könnte. Indes das, was uns, wenn wir die Entwicklung von rückwärts betrachten, als der einfachste Prozess erscheint, muss uns, von der anderen Seite aus besehen, geradezu als ein Wunder anmuten. Denn abermals müssen wir nun fragen: wie kam es, dass gerade damals im Ausgange des Exils, wo noch eben ein Ezechiel so individualistisch wie nur möglich gelehrt, ja geradezu jede Stellvertretung abgelehnt hatte 14. 14 ff.; 22. 30. jene verschiedenen Strahlen in einem Brennpunkte gesammelt wurden? Warum ist sonst im ganzen Alten Testamente keiner auf diesen Gedanken gekommen?

Darauf haben wir zunächst zu antworten: weil nur das eine Mal in der ganzen alttestamentlichen Geschichte eine Gestalt, ein Davidide aufgetreten ist, an dessen eigentümlichem Schicksal sich gerade jene Wahrheit bewährte, der thatsächlich freiwillig und unschuldig sich zum Besten seines Volkes in einen Leidenszustand begeben, der dem Israeliten mit dem Tode geradezu identisch war, und der dann durch eine wunderbare göttliche Fügung diesem Zustand nach langen Jahren (zum Teil) ent-rissen wurde, wodurch ein Ahnen von noch Grösserem, das ihm beschieden sei, wachgerufen werden konnte. Und doch haben wir die letzte Antwort damit nur zurückgeschoben, denn nun müssen wir weiter fragen: warum hat damals nur der Eine, der grosse Unbekannte die Lösung gefunden, während die grosse Menge weiter spricht: wir halten ihn für einen von Gott Geschlagenen und Verstossenen vgl. 50, 10, während der Prophet selbst sagen muss: „Wer kann glauben, was wir gehört haben!“ 53, 1. Da stehen wir abermals vor dem Geheimnis, das nicht die Erkenntnis, sondern nur der Glaube zu durchschauen vermag; wir spüren die Wirkung einer Macht, die nicht nach den Gesetzen von Raum und Zeit zu bemessen ist, deren Wege nicht mehr unsere Wege sind.

Aber zum andern, wenn wir so in diesen beiden Stücken nicht die Beschreibung eines künftigen Vorganges, sondern die Lösung eines schon als vergangen bzw. gegenwärtig gegebenen Rätsels sehen und nur die Verheissung 52, 13. 15; 53, 12 auf

die Zukunft beziehen, fällt dann nicht jeder Zusammenhang mit dem anderen hin, da ein Grösserer nach 5 Jahrhunderten sein Leben aufopferte im Dienste der Menschheit und dieses Leben krönte durch einen freiwilligen Märtyrertod? Das wäre eine sehr oberflächliche Schlussfolgerung. Die Hoffnung, die in den Ebedjahwestücken ausgesprochen wird, dass der Gottesknecht in die Reihe der Fürsten und Mächtigen wieder eintreten würde 52, 15; 53, 12, die Hoffnung, die der Prophet 53, 6. 11 b als schon realisiert setzt, dass Israels Wunden durch des Gottesknechts Striemen geheilt wären, dass es öffentlich in der Geschichte gerecht gesprochen würde, sie hat sich damals doch nur zum geringsten Teile erfüllt. Jojachin hat wahrscheinlich die Heimat überhaupt nicht wiedergesehen, und nach Serubbabels Sturz musste es mit jener Erwartung vorläufig ganz aus sein, sie sank bald wieder in den Staub (vgl. Ps. 89). Und das Volk selbst? Wohl sah ein Teil desselben die Heimat wieder, aber die neu aufgerichtete Gemeinde blieb ein Spielball in den Händen der Mächtigen; Babylonier, Perser, Griechen, Ägypter, Syrer und Römer, sie haben sich nur abgelöst, dem Volke neue Wunden zu schlagen, bis es von neuem hinausgestossen wurde aus seiner Heimat, abermals ein Wurm und Spott für die Völker.

Und doch hatte Deuterocesaja gesagt, das Wort Gottes solle nie leer zurückkommen? Nun eben das, was einst dem Propheten als Lösung eines dunklen Lebensrätsels aufgegangen war: der eine unschuldige Repräsentant kann und wird die Gesamtheit erlösen, deswegen litt er, deswegen aber wird er auch selbst zur Herrlichkeit eingehen, dieser Gedanke war nun einmal geboren und konnte nicht wieder vergehen. Mochten nun auch ganze Menschengeschlechter dahinsinken, bevor die Hoffnungen Deuterocesajas sich in jeder Beziehung verwirklichten, der Kern blieb als ein dunkles Ahnen und Hoffen durch die Jahrhunderte des vorexilischen Judentums. An eine Leidens- und Schmerzensgestalt hatte einmal ein Prophet die kühnsten Erwartungen geknüpft, sie als die eigentliche Idealgestalt Israels proklamiert; das blieb der Lichtstrahl für alle Armen in der ferneren Geschichte der Gemeinde. Viele Psalmen (22; 69; 102 u. s. w.)



legen davon Zeugnis ab. Doch noch mehr, sogar der Gedanke, dass der gerechte Arme sühnend für die Sünden seiner Gemeinschaft vor Gott eintreten kann, er fand, wenn auch nur wenig verstanden, hier und da einen Widerhall (vgl. 4 Makk. 1, 11; 6, 29; 17, 10. 12; ebenso mag hierhin schon einiges von dem gehören, was Weber a. a. O. S. 327—30 an Gedanken von stellvertretendem Leiden der Gerechten aus dem Talmud erbringt). Auch wenn man von dem geschichtlichen Anlass der Ebedjahwestücke bald nichts mehr wusste, sie selbst blieben ein Bestandteil des immer wieder gelesenen göttlichen Wortes.

Und als dann der kam, in dem alle alttestamentlichen Verheissungen Ja und Amen wurden, der da wusste, dass die ganze heilige Schrift seines Volkes auf ihn abzielte, von ihm zeugte, da ging er vor allem in die Schule der Ebedjahwestücke. Er proklamierte: den Armen das Evangelium, das Reich Gottes, er wusste, dass es sein eigener Beruf sei, das Leben dahinzugeben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Als daher jenes grösste Rätsel der Geschichte Gestalt gewann, als auf Golgatha das Herz des Armen brach, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen sollte, dessen, von dem in ganz anderem Sinne galt: obwohl er keine Sünde gethan und kein Betrug in seinem Munde war, da bewährte gerade jener Gedanke seine siegende Kraft. Da war er das einzige Licht, welches die Nacht erhellte: musste nicht Christus solches leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen? Er war das *ἁμὸς θεοῦ*, das der Welt Sünde trug. Und über seinem Grabe konnte es klingen: Siehe mein Knecht wird erhöht, was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Da wurde auch in Bezug auf den alttestamentlichen Gottesknecht das Wort wahr: er war nicht das Licht, sondern dass er zeugte von dem Lichte. Die Erklärung des Leidens des Unschuldigen in den Ebedjahwestücken wird immerdar die einzig mögliche Erklärung des Leidens Jesu Christi bleiben, wie das Kapitel Jes. 53 für ihn selbst die Leuchte war, die ihm den Weg wies, den er nach Gottes Ratschluss zu gehen hatte. Vgl. auch Matth. 8, 17; Luk. 22, 37; 1 Petr. 2, 22—25; Act. 8, 32—35. Wiederum aber fragen wir, wenn wir dann den ganzen heilsgeschichtlichen Prozess von rückwärts überschauen: war nicht jenes alttestamentliche Zeug-

nis schon in Bezug auf das grössere, neutestamentliche Leid von Gott gewollt?

Ich brauche also wohl nicht noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ebedjahwestücke bei unserer Erklärung eine geringere ist, als wenn man sie zu absoluten Zukunftsbildern macht, die die Zeitgenossen beim besten Willen nicht haben verstehen können. Darüber überlasse ich nunmehr das Urteil getrost dem Leser. Wir ziehen nur noch das allgemeine Fazit aus unseren bisherigen speziellen Ergebnissen. Auch bei den Ebedjahwestücken muss wie bei allen alttestamentlichen Weissagungen unterschieden werden zwischen der zeitgeschichtlichen Form und dem göttlichen Inhalt. Jene musste zersprengt werden, damit dieser Leben gewönne, Leben für alle Völker. Erst muss das Saatkorn in die Erde gelegt werden und sterben, ehe es Frucht trägt. Die Theologie hat, soweit sie eine historische Wissenschaft ist, festzustellen, aus welcher Zeit, welchen Umständen und Einflüssen die Form stammt. Das ist eine rein wissenschaftliche Frage, die von keinem Glaubensinteresse berührt wird. Aber, je mehr es ihr gelingt, auf diesem Gebiete ihre Pflicht zu thun, um so mehr stellt sie zu gleicher Zeit heraus, was über dem Strom und Wechsel der Zeit ewig bleibt als Offenbarung des lebendigen Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, seine Offenbarung nicht absolut, sondern durch menschliche und zeitgeschichtlich bedingte Vermittelung zu geben.

So haben wir uns auch bei dem in dieser Untersuchung behandelten Problem, einem der schwierigsten der alttestamentlichen Wissenschaft bemüht, zu scheiden zwischen dem zeitgeschichtlichen Substrat und den ewigen Gottesgedanken, die in dasselbe hineingelegt wurden; jenes festzustellen und zu ergründen, bleibt Sache der Wissenschaft; diese haben sich in der ganzen fernerer Heilsgeschichte wirksam erzeugt, und an ihnen erfreut, erquickt, stärkt und tröstet sich die christliche Gemeinde aller Zeiten. Über jenes gehen augenblicklich die Ansichten noch weit auseinander, es ist ein rein wissenschaftliches Interesse, welches uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir auch hier die Wahrheit gefunden haben, ich denke, sie steht nun unmittelbar

vor der Thür. Aber unberührt davon bleibt, dass wir, wie die christliche Kirche aller Zeiten, besonders in diesen Stücken das Rauschen der Wogen der Ewigkeit vernehmen: sie reden von Jahrhundert zu Jahrhundert von dem Gottesreich, das sich aus Davids Haus über alle Völker ausbreiten wird, gegründet auf Gerechtigkeit und Friede, von dem Sühnleiden des einen Gerechten für die Vielen, von seinem Gang durch Kreuz zur Krone, vom Tode zum Leben.

---

## Studien

zur

# Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde

nach

dem babylonischen Exil.

Von

**D. Ernst Sellin.**

---

II.

**Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren  
538—516. — Das Schicksal Serubbabels.**

Preis: 4 Mk. 50 Pf.

Beide Bände zusammen 10 Mk.

---

# Serubbabel.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der messianischen Erwartung und  
der Entstehung des Judentums.

Von

**D. Ernst Sellin.**

---

Preis: 4 Mk. 50 Pf.

Beiträge  
zur  
Israelitischen und jüdischen  
Religionsgeschichte.

Von  
D. Ernst Sellin.

Heft I.  
Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum  
nach altisraelitischer Vorstellung.

Preis: 4 Mark.

Heft II.  
Israels Güter und Ideale.  
1. Hälfte.

Preis: 6 Mark.

---

Disputatio  
de  
Origine Carminum,

Quae Primus Psalterii Liber Continet,  
Utrum Sint Condita Ante Exsilium Babylonicum  
An Post Judaeorum Reditum E Captivitate

Conscripsit

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

Ernestus Sellin.

Preis: 2 Mark.

A13749







DS  
121.6  
S4

Sellin, Ernst, 1867-1945.  
Studien zur Entstehungsgeschichte der  
jüdischen Gemeinde, nach dem babylonischen  
Exil. Leipzig, A. Deichert, 1901.  
2v. 24cm.

Contents.- Bd.1. Der Knecht Gottes bei  
Deuterocesaja.- Bd.2. Die Restauration der  
jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516.

1. Jews--History--953-586 B.C. 2. Judaism--  
History--To 70 A.D. I. Title.

CCSC/mmb

A13749

